UNIVERSAL

J. HÖPPNER
W. SEIDEL-HÖPPNER

Von Babeuf bis Blanqui

Band I: Einführung

RECLAM

BIBLIOTHEK

HÖPPNER/SEIDEL-HÖPPNER
VON BABEUF BIS BLANQUI, BAND I



GESCHICHTE UND KULTUR
Sozialtheorien

Joachim Höppner
Waltraud Seidel-Höppner

VON BABEUF BIS BLANQUI

Französischer Sozialismus und Kommunismus vor Marx

Band I: Einführung

1975

Verlag Philipp Reclam jun. Leipzig

Einleitung

„Eines Tages, wenn die Verfolgung nachgelassen hat, wenn die guten Menschen ihre Meinung vielleicht so offen sagen dürfen, daß sie ein paar Blumen auf unser Grab werfen, und wenn man aufs neue darüber nachdenken wird, wie man dem Menschengeschlecht zu dem Glück verhelfen kann, für das wir gekämpft haben, dann magst Du diese Papiere durchblättern und um meiner Ehre willen allen Anhängern der Gleichheit diese Sammlung vorlegen, die alles enthält, was die Verdorbenen von heute meine ‚Träume' nennen." Dies schrieb Babeuf am Vorabend seiner Hinrichtung dem Freunde Felix Lepelletier.[1]
Aber nicht bloß ein Denkmal wollen wir setzen, obschon auch dies Grund genug wäre zur Sammlung der Schriften derer, die dem wissenschaftlichen Kommunismus und der kommunistischen Weltbewegung unserer Tage den Weg bereiteten. Auf ihren Schultern steht die heutige Arbeiterbewegung. Aus ihnen schöpfte der Marxismus. Sie gehören zum „Besten, was die Menschheit im 19. Jahrhundert ... hervorgebracht hat"[2]. Dennoch sind sie in der DDR noch immer viel zuwenig beachtet, und unser Bild von ihnen ist oberflächlich und einseitig. Nicht selten streicht eine geistreichelnde literarische Manier, die sich um wirkliche historische Zusammenhänge kaum kümmert, im progressiven bürgerlichen Erbe die positive, fruchtbare Leistung heraus, im vormarxistischen Sozialismus und Kommunismus hingegen die Schranken und Irrtümer, betont dort, was dem Marxismus nahesteht, hier aber das Trennende. Zu gering wertet man allgemein die

Rolle des utopischen Sozialismus und Kommunismus als Ansporn und Leitbild der Ausgebeuteten und Entrechteten in den praktischen Kämpfen ihrer Epoche. Nicht genügend würdigt man ihren historischen Platz im zeitgenössischen Denken, ihr Wirken im ideologischen Streit als Protest und Waffe für die einen, als Stachel und Drohung für die andern. Reichtum und Vielfalt ihres theoretischen Beitrags zum Verständnis der gesellschaftlichen Zusammenhänge und ihre Vorarbeit für den wissenschaftlichen Kommunismus sind weit weniger bekannt als die Leistung bürgerlicher Denker.
Die Moskauer Arbeiter errichteten nach dem Sieg des Roten Oktober einen Obelisk, der noch heute am Kreml steht. Hier finden wir in Stein gehauen hinter den Namen von Marx und Engels die Ahnentafel all jener Streiter für eine sozialistische oder kommunistische Zukunft – von Campanella bis Blanqui –, als deren Testamentsvollstrecker die Revolutionäre des Oktober sich bekannten.
Schon Friedrich Engels ermahnte die deutschen Sozialisten zum Stolz auf einen Stammbaum, der gleichermaßen auf Saint-Simon, Fourier und Owen wie auf Kant, Fichte und Hegel zurückgeht[3], und Engels wußte, warum er der deutschen Sozialdemokratie ihre großen Denktraditionen just in einer Situation wachrief, in der ein Eugen Dühring die theoretische Leistung der großen Sozialisten ungehindert heruntermachen durfte und neukantianische Tendenzen die materialistische Dialektik auszuhöhlen drohten.
Vor einer anders gearteten Verflachung des kommunistischen Denkens, bei der sich hart errungene Erkenntnis zu klappernder Deklaration entleert, warnt Lenin, wenn er betont, daß man nicht „Kommunist werden kann, ohne sich das von der Menschheit angehäufte Wissen anzueignen. Es wäre irrig, zu glauben, daß es genüge, sich die kommunistischen Losun-

gen, die Schlußfolgerungen der kommunistischen Wissenschaft anzueignen, ohne sich jene Summe von Kenntnissen anzueignen, deren Ergebnis der Kommunismus selbst ist."[4]

Wir werden die Größe dessen, was Marx und Engels vollbrachten, die Revolution in der Geschichte des Denkens, die sich an ihren Namen knüpft, nicht vollauf ermessen können, ohne den mühevollen Weg zu kennen, über den sich das menschliche Wissen vorangearbeitet hat, ohne um die Fragen zu wissen, die die Menschheit vor Marx und Engels aufwarf und deren Lösung der kommunistischen Weltbewegung von heute den Kompaß gab. Für das Verständnis der wissenschaftlichen Weltanschauung des Proletariats ist es keineswegs belanglos, die sozialistischen und kommunistischen Bestrebungen zu verfolgen, die in allen Kämpfen der Unterdrückten wetterleuchteten, lange bevor die Geschichte für ein sozialistisches Zeitalter reif war, und zu begreifen, wie tief der wissenschaftliche Kommunismus im praktischen Kampf des Proletariats wurzelt und aus den überlieferten proletarischen Erfahrungen schöpft.

Marx und Engels selber suchten die Schriften ihrer Vorgänger dem praktischen Kampfe nutzbar zu machen und wollten 1844/45 in einer „Bibliothek der vorzüglichsten sozialistischen Schriftsteller des Auslands" „die besten Sachen von Fourier, Owen, den Saint-Simonisten etc." übersetzen[5] – ein Vorhaben, das an Geldmangel scheiterte. Nur „Ein Fragment Fouriers über den Handel" konnte Engels 1846 im *Deutschen Bürgerbuch* unterbringen, um den seichten Moralpredigten der „wahren Sozialisten" Fouriers gehaltvolle Kritik entgegenzuhalten.[6] Gewiß trat mit der Ausarbeitung der eigenen Theorie die stete Sorge um deren Publikation und Verbreitung bald in den Vordergrund; dennoch fand Engels auch später die Literatur der englischen Sozialisten „bis zum

Erscheinen des *Kapital* unübertroffen"[7] und sprach den Schriften eines Owen, Saint-Simon und Fourier bleibenden Wert zu.[8] Kurz vor seinem Tode 1895 ermunterte und unterstützte Engels das Vorhaben Kautskys und Bernsteins, mit anderen eine „Geschichte des Sozialismus in Einzeldarstellungen" herauszugeben, obwohl es ihn ärgerte, daß man bei der konzeptionellen Planung auf seine notwendige Mitwirkung verzichtet hatte.[9] In der Folgezeit erschienen in Deutschland neben den nach 1945 in der DDR neu aufgelegten Arbeiten von Kautsky[10] größere Darstellungen, Monographien und Übersetzungen von Schriften französischer und englischer Sozialisten – einige allerdings unter dem Druck der rechten Strömung theoretisch und politisch verwässert. Lenin und der Partei der Bolschewiki folgend, hielt die Kommunistische Partei Deutschlands die Erinnerung an das revolutionäre Vermächtnis der Vorläufer des Marxismus-Leninismus wach.[11]
Mit dem sozialistischen Aufbau in der DDR erwachte die von Marx und Engels stets hochgeschätzte proletarische Kulturtradition erneut. Das bezeugen übersetzte Texte französischer und englischer Autoren[12] sowie Neuausgaben von Schriften des deutschen Arbeiterkommunisten Wilhelm Weitling[13], deutscher Sozialisten der Aufklärung[14] und älterer klassischer Werke[15]. Während jedoch in der Sowjetunion nahezu alle Hauptwerke namhafter Autoren in russischer Sprache greifbar sind und eine Fülle von Einzel- und Gesamtdarstellungen vorliegt, sind wir von einer auch nur annähernd repräsentativen Literatur noch weit entfernt.
Indessen weckt der welthistorische Vormarsch des Sozialismus mit dem Interesse für den vor uns liegenden Weg das Bedürfnis nach Kenntnis des bereits zurückgelegten. In unseren Tagen hat es überdies nicht nur historischen Sinn, zu entdecken, welch theore-

tischen Freimut, politische Konsequenz und Kühnheit im Lösungsversuch, welche Überlegenheit gegenüber andern Klassen die kommunistische Bewegung des Proletariats bereits in ihren Kindertagen bewies, als das moderne Fabrikproletariat noch in den Windeln lag. Die Kenntnis der internationalen Quellen, die das Lehrgebäude des Marxismus-Leninismus speisen, führt uns zu den historischen Wurzeln des proletarischen Internationalismus, der Daseinsbedingung und des Lebenselixiers der kommunistischen Weltbewegung von heute. Nur als Quintessenz internationaler Kampferfahrung kann der Kommunismus theoretischer Kompaß der internationalen Bewegung sein. Geschöpft aus der Weisheit vieler Völker wurde der Marxismus-Leninismus zur einflußreichsten geistigen Kraft unseres Erdballs.

Bei der theoretischen Weiterentwicklung des Kommunismus, die seit eh und je die historischen Kampferfahrungen des werktätigen Volkes verarbeitet, hat es nicht bloß theoretischen Reiz, deren Niederschlag in den vorangegangenen sozialistischen und kommunistischen Lehren aufzuspüren und uns zu fragen, was diese frühen Theoretiker der Ausgebeuteten und Konstrukteure einer von Elend und Fron freien Welt instand setzte, ungeachtet vieler Kurzschlüsse, Irrwege und mancherlei Naivität die Richtung der künftigen Entwicklung genial zu ertasten und viele Einzelprobleme in noch heute gültiger Weise zu lösen. Wir werden in den Kämpfen moderner sozialer Strömungen entdecken, daß die Geschichte in bestimmten Klassen und Schichten unter ähnlich gelagerten Bedingungen ähnliche ideologische Grundhaltungen und Illusionen reproduziert. Und gilt nicht auch für das geistige Ringen unserer Tage, was der französische Forscher Jean Bruhat für die proletarischen Klassenkämpfe im allgemeinen sagt: „Die Kämpfe von gestern zu kennen, zu wissen, wie sie vor sich gegan-

gen sind, und zu verstehen, warum sie hier siegreich und anderswo erfolglos ausgefochten wurden, bedeutet, die Kämpfe von morgen vorzubereiten."[16]

In der kapitalistischen Welt bemühen sich ebenfalls fortschrittliche Kreise, das Vorwärtsweisende, noch heute Geltende der sozialistischen und kommunistischen Tradition für den antiimperialistischen Kampf zu nutzen; andere freilich versuchen, mangelnde Erfahrung und Unreife der vormarxistischen Theorie und Bewegung gegen die kommunistische Weltbewegung zu mißbrauchen, kleinbürgerliche Schlacken der antiimperialistischen Bewegung „historisch" zu verfestigen und ihr folgenschwere Kurzschlüsse und Irrwege des frühen Sozialismus und Kommunismus als Pseudoalternative zum Marxismus-Leninismus zu suggerieren. Eine solche Ausdeutung bedarf freilich einer Quelleninterpretation, die sich mit objektiven historischen Kriterien gar nicht erst belastet und deren tendenziöse Fehlschlüsse bis in die Übersetzung und die sachlichen Kommentare einsickern.

Der utopische Sozialismus und Kommunismus lebt nicht bloß als „Sehnsucht – so alt wie die Menschheit", wie man oft genug liest; er überdauert die Zeit nicht als geschichtsferne Konstruktion im Sinne eines „antizipatorischen Überschusses"[17], der nicht für seine Epoche, sondern erst für ein fernes Ziel Bedeutung erlangt; er ist keine weltfremde, für die wirkliche Geschichte belanglose Phantasterei. Gewiß, erst der Marxismus gab dem Proletariat und allen Ausgebeuteten und Unterdrückten das praktikable theoretische Rüstzeug ihrer Emanzipation. Doch auch im vormarxistischen Sozialismus und Kommunismus spiegeln sich reale ökonomische Widersprüche und soziale Gegensätze der Klassengesellschaft; auch er wurzelt in der materiellen Lage und den praktischen Bestrebungen der entrechteten Massen und verdichtet sich zur konkreten Forderung nach wirklicher Veränderung

der wirklichen Welt. Nur deshalb, weil er bestimmte reale Widersprüche richtig erfaßte, konnte er bestimmte Entwicklungstendenzen aufdecken. Nur deshalb gelten viele seiner Einzelerkenntnisse bis heute. Nur deshalb gibt es überhaupt eine *Geschichte* der sozialistischen und kommunistischen Ideen.

Zu keiner Zeit waren Sozialismus und Kommunismus bloße Flucht aus einer glücklosen Welt in ein wirklichkeitsfremdes Traumreich. Zwar gingen nicht alle sozialistischen und kommunistischen Theorien unmittelbar aus den Kämpfen der Massen hervor. Auch wollten sie nicht samt und sonders Kampfprogramm sein, wollten bisweilen eher drohenden sozialen Konflikten zuvorkommen; immer aber verallgemeinern sie die Erfahrungen voraufgegangener Kämpfe, suchen ihnen auf den Grund zu gehen und werden früher oder später von der Massenbewegung aufgegriffen und, durch neue Erfahrungen bereichert, mittelbar oder unmittelbar im praktischen Kampf wirksam. In allen Fällen haben sie das spontane Drängen der ausgebeuteten Massen richtungweisend beeinflußt und den Reifeprozeß des frühproletarischen Klassenbewußtseins gefördert.

Nur die Kenntnis des historischen Bodens, auf dem die verschiedenen Anschauungen wurzeln und wachsen, erlaubt ein Urteil über ihre historische Leistung. Nicht als simples Vergleichsschema darf der Marxismus hierbei dienen, sondern als historisches Forschungsprinzip. Denn: „Historische Verdienste werden nicht danach beurteilt, was historische Persönlichkeiten, gemessen an den heutigen Erfordernissen, *nicht geleistet haben,* sondern danach, was sie im Vergleich zu ihren Vorgängern *Neues geleistet haben.*“ [18]

Auch als Vorleistung für die Zukunft wirkt solches Verdienst stets aus und in seiner Zeit. Haben die Volksmassen wirklich Geschichte gemacht, und zwar nicht bloß als blindes, willenloses Werkzeug unter Führung

neuer Ausbeuterklassen mit deren jeweiligen Ideologen an der Spitze, so konnten sie dies nur, weil sie ihre eigenen Interessen verfolgten. Zwangsläufig kristallisierte sich dies eigene Bestreben in einer eigenen Ideologie, die ihnen ihre Wortführer als Kampfbanner vorantrugen. Daß unreife historische Bedingungen den Sieg nicht ihnen gönnten, verurteilte ihre Bestrebungen zwar zur Utopie; nichtsdestoweniger wirkte diese Utopie als Ferment einer realen progressiven Bewegung. Nicht als unzeitgemäßer Störenfried der Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft – solch ungestörte, harmonische Entwicklung lebt selber nur als utopischer Anspruch im liberalen Geschichtsdenken –, sondern als Motor ihres widersprüchlichen Fortschritts, als ideologisches Ferment ihrer Überwindung wirkten der utopische Sozialismus und Kommunismus in der Geschichte. Insofern liefern uns seine Theorien einen Schlüssel zur Erklärung der Motive des machtvollen Eingreifens der Volksmassen an historischen Knotenpunkten.
Über jene Bewegung der vorproletarischen Volksmassen während der Französischen Revolution, deren Interessen Jacques Roux vertrat, schreibt Engels, „daß die Bourgeois hier wie immer zu feig waren, für ihre eigenen Interessen einzustehn, daß von der Bastille an der Plebs alle Arbeit für sie tun mußte, daß ohne sein Einschreiten 14. Juli, 5./6. Okt. bis 10. Aug., 2. Sept. usw. die Bourgeoisie dem Ancien regime jedesmal erlegen wäre, die Koalition im Bund mit dem Hof die Revolution erdrückt hätte und daß also nur diese Plebejer die Revolution durchführten; daß dies aber nicht ging, ohne daß diese Plebejer den revolutionären Forderungen der Bourgeoisie einen Sinn unterlegten, den sie nicht hatten, die Gleichheit und Brüderlichkeit zu extremen Konsequenzen poussierten, die den bürgerlichen Sinn dieser Stichworte total auf den Kopf stellten, weil dieser Sinn, aufs Extrem getrieben, eben in

sein Gegenteil umschlug; daß diese *plebejische* Gleichheit und Brüderlichkeit ein reiner Traum sein mußte zu einer Zeit, wo es sich darum handelte, das *grade Gegenteil* herzustellen, und daß wie immer – Ironie der Geschichte – diese *plebejische* Fassung der revolutionären Stichworte der mächtigste Hebel wurde, dieses Gegenteil – die *bürgerliche* Gleichheit – vor dem Gesetz – und Brüderlichkeit – in der Exploitation – durchzusetzen."[19]

Engels Daten bezeichnen Knotenpunkte der Revolution: am 14. Juli 1789 eroberte das Volk die Bastille. Am 5./6. Oktober 1789 zog es nach Versailles, um die Rückkehr des Königs nach Paris und seine Unterwerfung unter die Nationalversammlung zu erzwingen. Am 10. August 1792 stürmte es die Tuilerien, um die Monarchie zu stürzen. Am 2. September 1792 richtete es die verhafteten Konterrevolutionäre, die eine Verschwörung vorbereiteten, um gemeinsam mit den eindringenden Interventionsarmeen Preußens und Österreichs die Revolution im Blut zu ersticken. „Und so weiter ..."! Wohlgemerkt, dies gibt Engels Kautskys Entwürfen einer Geschichte der Vorläufer des wissenschaftlichen Kommunismus zu bedenken; er grübelte in jenen Jahren viel über die Dialektik der historischen Entwicklung und die widersprüchliche Rolle der verschiedenen am Fortschritt beteiligten Klassen und kam zu dem aufschlußreichen Ergebnis: „Damit selbst nur diejenigen Siegesfrüchte vom Bürgertum eingeheimst wurden, die damals erntereif waren, war es nötig, daß die Revolution bedeutend über das Ziel hinausgeführt wurde – ganz wie 1793 in Frankreich und 1848 in Deutschland. Es scheint dies in der Tat eins der Entwicklungsgesetze der bürgerlichen Gesellschaft zu sein."[20]

Wirklich war es 1830 wiederum das arbeitende Volk, das während der „drei glorreichen" Julitage die restaurierte Bourbonenmonarchie und damit die Macht der

Aristokratie im Barrikadenkampf hinwegfegte, während die Bourgeoisie die Früchte der Revolution einheimste. Und 1848 waren es abermals die werktätigen Massen, die den von der Finanzbourgeoisie ausgehaltenen „Bürgerkönig" davonjagten und der modernen Industriebourgeoisie zur Teilnahme an der Macht verhalfen. Beide Male um den Sieg betrogen, hat ihr Druck auf die republikanische Bewegung zwar nicht die erstrebte „soziale", „rote" Republik zuwege gebracht, wohl aber jene bürgerliche Republik erkämpft, die sich die Bourgeoisie so gern als ihr historisches Verdienst zuschreibt. Die „ungestörte", das heißt von der aristokratischen Reaktion nicht mehr behinderte Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft ist am wenigsten der Bourgeoisie zu danken. Sozialistische und kommunistische Ideen aber gehören zur Seele jener Schubkraft, die die bürgerliche Ordnung freisetzte. Und sie trieben den historischen Prozeß eben dadurch voran, daß sie bereits über die kapitalistische Gesellschaft hinausdrängten.

Fragt man nach dem historischen Sinn der Erhebung Babeufs, die zwangsläufig scheiterte und mit Verfolgung und Terror endete, ohne dem Volk zu helfen, so erinnere man sich dessen, was Lenin über den großen russischen utopischen Sozialisten Nikolai Tschernyschewski sagte: „Wir sprechen von revolutionärer Klasse, von revolutionärer Politik des Volkes – betrachten wir jedoch einmal einen einzelnen Revolutionär. Nehmen wir zum Beispiel Tschernyschewski und beurteilen wir sein Wirken. Wie wird es ein völlig unwissender und ungebildeter Mensch einschätzen? Er wird vermutlich sagen: ‚Na ja, da hat der Mann sein Leben zerstört, ist nach Sibirien gekommen und hat nichts erreicht.' ... Jeder wird zustimmen, daß es entweder Unwissenheit und grenzenlose Ignoranz oder eine böswillige, heuchlerische Verteidigung der Interessen der Reaktion, der Unterdrückung, der Ausbeutung

und der Klassenunterjochung ist, wenn man einen einzelnen Revolutionär, die Bedeutung seines Wirkens vom Standpunkt der nach außen hin vergeblichen, häufig nutzlosen Opfer, die er gebracht hat, beurteilt und dabei den Inhalt seines Wirkens und dessen Zusammenhang mit den vorangegangenen und den nachfolgenden Revolutionären außer acht läßt."[21]

Mag man getrost einwenden: Saint-Simon und Fourier fanden ja nicht einmal zu Lebzeiten den nötigen Widerhall. Freilich, Massen haben sie wahrhaftig nicht in Bewegung gebracht und wollten es nicht einmal. Und doch komponierten sie der kapitalistischen Ordnung schon an der Wiege ihr Requiem; allem Hohn der Herrschenden trotzend schärften sie das Ohr ihrer Zeit für die falschen Töne im Singsang von der bürgerlichen als der besten aller Welten. Nicht von ungefähr würdigt Marx ihr Werk als den praktischen Kämpfen des Proletariats ebenbürtig: „Der gelehrte Zank, wie die dem Arbeiter ausgepumpte Beute förderlichst für die Akkumulation zu verteilen sei zwischen industriellem Kapitalisten und müßigem Grundeigentümer usw., verstummte vor der Julirevolution. Kurz nachher läutete das städtische Proletariat die Sturmglocke zu Lyon und ließ das Landproletariat den roten Hahn in England fliegen. Diesseits des Kanals grassierte der Owenismus, jenseits Saint-Simonismus und Fourierismus. Die Stunde der Vulgärökonomie hatte geschlagen."[22]

Zeitgenössisches Wirken der utopischen Sozialisten und Kommunisten und bleibende Leistung für die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft sind untrennbar ineinander verwoben. Auch in der unter unreifen Bedingungen zwangsläufig utopischen Gestalt verkörpern ihre Lehren notwendige Etappen der Geschichte der sozialistischen und kommunistischen Bestrebungen, die erst bei einem bestimmten Reifegrad der Gesellschaft und Gesellschaftstheorie von der Uto-

pie in die Wissenschaft umschlagen. Als Marx und Engels im *Manifest der Kommunistischen Partei* dem kämpfenden Proletariat das erste wissenschaftliche Programm gaben, da schreckte das „Gespenst des Kommunismus" längst alle reaktionären Mächte Europas. Ohne die vom utopischen Sozialismus und Kommunismus geleistete Vorarbeit wäre der Marxismus als Theorie wie als praktische Bewegung undenkbar. Auf jene Arbeiter, denen der Kommunismus bereits als Weltanschauung und Kampfprogramm diente, deren praktische Erfahrungen aber schon über die utopischen Schranken hinausdrängten, stießen Marx und Engels. Von ihnen erhielten sie die entscheidenden Impulse, den Kommunismus zur Wissenschaft zu entwickeln. Und im Auftrag des „Bundes der Kommunisten" faßten sie die neu gewonnenen Erkenntnisse programmatisch zusammen. In diesem Sinne konnte Marx mit Recht sagen: „Der ‚*Bund der Kommunisten*' wurde 1836 zu Paris gestiftet, ursprünglich unter anderm Namen"[23], nämlich dem des „Bundes der Gerechten", dem der utopische Arbeiterkommunist Wilhelm Weitling das erste Programm schrieb; so auch datiert Engels „die erste Periode der deutschen selbständigen Arbeiterbewegung" von 1836 bis 1852.[24]
Zweifellos bemächtigte sich die Arbeiterbewegung des wissenschaftlichen Kommunismus im Ringen mit überlebten utopischen Auffassungen, die sich lange und zäh hielten. Aber auch Wirkungsradius und Zähigkeit utopischer Auffassungen lassen sich nur aus den sozialen Verhältnissen und der historischen Situation jener Klassenkräfte begreifen, die sie hervorbrachten. Deshalb stellen wir den Texten einen historischen Abriß voran.
Zuvor müssen wir die Kriterien unserer Textauswahl begründen. Der vormarxistische Sozialismus und Kommunismus tritt in allen kapitalistischen Ländern auf. Fülle des Materials und nationale Eigentümlichkeit

gebieten, uns vorerst einem Lande zuzuwenden. Die Wahl fiel auf Frankreich; denn hier prägten sich seit der großen bürgerlichen Revolution die Klassenfronten politisch am schärfsten aus, hier griffen die arbeitenden Massen unmittelbar in den politischen Kampf ein, hier spitzten sich ihre Bestrebungen politisch zu. Das erklärt ihre internationale Ausstrahlungskraft, zumal auf Deutschland. Wir möchten jedoch diese Auswahl durch eine entsprechende Anthologie für England und Deutschland ergänzen und hoffen, daß wir auch einen sowjetischen Autor für Rußland finden, um mit dem Wichtigsten anzufangen.[25]

Zeitlich beschränken wir uns zunächst auf das gute halbe Jahrhundert zwischen der Französischen Revolution von 1789/94 und dem Heranreifen der Revolution von 1848. Mit der Französischen Revolution erreicht der utopische Sozialismus und Kommunismus, der sich als bäuerlich-plebejische Bewegung wie als Reflex der Lage und der Bestrebungen der arbeitenden Klassen im linken Flügel des bürgerlichen Humanismus und der Aufklärung weit zurückverfolgen läßt, eine neue Stufe: Mit den sich freisetzenden kapitalistischen Verhältnissen und der sich erhebenden bürgerlichen Staatsmacht konfrontiert, widerspiegelt er direkt oder indirekt Lage und Interessen des Frühproletariats. Seine Kritik an der nunmehr etablierten bürgerlichen Gesellschaft wird tiefer und vielseitiger und gewinnt zumal dort, wo er mit den sogleich aufbrechenden proletarischen Bestrebungen verwächst, realistischere Züge. Mit der Herausbildung des Marxismus ab 1845/46, endgültig mit der Revolution von 1848, die alle utopischen Programme widerlegt, schreitet die Entwicklung über ihn hinaus. (Nur in einem Falle – bei Blanqui – legen wir zwei spätere Texte vor.) In der Folge wandelt sich die für die Kindheitsperiode der Arbeiterbewegung unvermeidlich utopische Entwicklungsform zum Wachstumshemmnis der reiferen.

Die vorliegende Anthologie müht sich ebenso wie der voraufgehende Abriß um ein möglichst treues Bild. Dennoch ist das wirkliche Spektrum der ideologischen Kämpfe in diesem Zeitraum breiter, farbiger und vielfältiger als unsere Auswahl und Darstellung. An der Ausbildung des utopischen Sozialismus und Kommunismus arbeiteten verschiedene Klassen und Schichten. Seinem Ursprung, seinem Kern und seiner Funktion nach aber ist er Ideologie der ausgebeuteten Massen; doch auch Vertreter anderer Kreise sehen die Widersprüche der kapitalistischen Welt und suchen nach einem Ausweg. Der historischen Potenz entsprechend messen wir den proletarisch kommunistischen Strömungen und der Reflexion der sozialen Verhältnisse im kritisch-utopischen Sozialismus Saint-Simons und Fouriers mehr Gewicht bei. Aber auch die Hauptrichtungen des kleinbürgerlichen Sozialismus als Lösungsversuch und Interessenausdruck breiter Schichten des ausgebeuteten Volkes, die trotz ihrer Illusionen mit ihrer Kritik und publizistischen Aktivität seinerzeit viel zur Aufklärung der Massen beitrugen, durften nicht fehlen. Schließlich haben wir neben den wichtigsten Vertretern des Sozialismus und Kommunismus mit Jacques Roux auch einen Sprecher des plebejischen Flügels im Egalitarismus zur Zeit der Französischen Revolution aufgenommen, der eine vorproletarische Position repräsentiert. Die Anordnung folgt so gut wie möglich der historischen Entwicklung; auch wenn ein Nebeneinander verschiedener Strömungen (proletarischer Kommunismus neben kleinbürgerlichem Sozialismus) oder eine enge Verwandtschaft (Saint-Simon und Saint-Simonisten; (Fourier und Fourieristen) keine streng chronologische Abfolge empfehlen.

Die drei Begriffe Egalitarismus, Sozialismus und Kommunismus verwenden wir sinngemäß folgendermaßen: Als Egalitarismus bezeichnen wir jene erste Kritik der noch wesentlich kleinbäuerlich-kleinbürger-

lichen Massen und plebejischen Schichten in Stadt und Land an den ökonomischen Grundlagen der Ausbeutergesellschaft, die die Trennung der Produzenten von den Produktionsmitteln und die daraus folgenden Klassenantagonismen durch Besitzangleichung aufzuheben suchte.[26] Zwar tastete er das Privateigentum nicht an, und sein Ideal unabhängigen Kleinbesitzes als Alternative zur kapitalistischen Aufhebung des Feudalismus barg trotz seiner revolutionären Stoßkraft eine rückwärtsgewandte Komponente; in seiner radikalen plebejischen Form jedoch, die zur Herstellung und Absicherung der sozialen Gleichheit unmittelbare Machtausübung des arbeitenden Volkes verlangt, tritt er zumal bei Jacques Roux politisch als vorproletarische Ideologie auf.

Die Unterscheidung der Begriffe Sozialismus und Kommunismus ist problematisch, weil der Wortgebrauch in der Geschichte schwankte. In Frankreich setzten sich beide Begriffe Anfang der vierziger Jahre durch.[27] Die Kommunisten sprachen zuvor und danach noch von „Gütergemeinschaft" (communauté) und nannten sich auch nach 1840 noch Babouvisten, Kommunisten, Ikarier, Gleichheitsfreunde (égalitaires) usw. Die verschiedenen sozialistischen Schulen bezeichneten die von ihnen erstrebte neue Gesellschaftsordnung unterschiedlich: Fourier nannte sie „societär", Louis Blanc subsumierte die von ihm gewollte unter den Begriff „Organisation der Arbeit". 1834 prägte der Saint-Simonist Pierre Leroux – wahrscheinlich unter englischem Einfluß – den Begriff „sozialistisch" im Gegensatz zu „individualistisch"[28]. Fast gleichzeitig taucht der Begriff „Sozialisten" bei den Fourieristen auf. Im allgemeinen Sprachgebrauch wurde „Sozialismus" – so auch 1843/44 bei Marx – als einigermaßen unbestimmter Terminus für eine Gesellschaft ohne Klassenantagonismus verwandt, „Kommunismus" hingegen als Synonym für Gütergemeinschaft, und zwar

im Sinne der künftigen Gesellschaftsordnung wie der Lehre, die ihre Errichtung begründet. Diesen Gebrauch finden wir auch später, z. B. in Engels' Schrift *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* und in verschiedenen Äußerungen von Marx und Engels. Die mit der Klassendifferenzierung einhergehende Auseinandersetzung der Arbeiterkommunisten der vierziger Jahre mit den kleinbürgerlichen Sekten der Saint-Simonisten und Fourieristen sowie dem kleinbürgerlichen Sozialismus Louis Blancs und anderer brachte es dahin, daß zur Zeit der Revolution von 1848 allein der Kommunismus als proletarische, der Sozialismus hingegen als kleinbürgerliche Strömung galt.[29] Dieser Klassenaspekt ist jedoch auf frühere Systeme, z. B. auf den kritisch-utopischen Sozialismus (von Saint-Simon und Fourier) und Kommunismus (von Owen) nicht übertragbar. Auch die zuweilen vorgenommene Unterscheidung nach der Verteilung – Sozialismus: Leistungsprinzip; Kommunismus: Bedürfnisprinzip[30] – berührt nur eine sekundäre Seite und gilt nicht in jedem Falle; denn der kleinbürgerliche Sozialist Proudhon trat anfangs für eine radikale Gleichheit in der Verteilung ein; der deutsche Kommunist Wilhelm Weitling wiederum suchte Bedürfnis- und Leistungsprinzip zu verknüpfen. Das Kriterium sollte vielmehr in erster Linie in den erstrebten Produktions- und Eigentumsverhältnissen gesehen werden. Wir verstehen im folgenden unter „Kommunismus" diejenigen Strömungen, die gesamtgesellschaftliches Eigentum an Produktionsmitteln, völlige Gleichheit der Rechte und Pflichten bei gemeinsamer Produktionstätigkeit sowie Gleichheit der Bedingungen zur Aneignung der materiellen und geistigen Güter fordern. Als „Sozialismus" begreifen wir jene Strömungen, die ohne eine solche Konsequenz eine gerechtere Verteilung von Eigentum und Einkommen verlangen und die Forderung genossenschaft-

licher Eigentums- und Produktionsverhältnisse nicht überschreiten.
Bei der Auswahl der einzelnen Texte hielten wir es nicht für ratsam, kürzere oder längere Zitate zusammenzustellen, auch wenn sie auf den ersten Blick besonders „wertvoll" erscheinen mochten. Das Originelle in Denkweise und Herangehen wäre verlorengegangen. Uns aber erscheint als das eigentlich Wertvolle nicht die jeweilige Lösung, sondern die aufgeworfenen Fragen. Deshalb geben wir geschlossene Texte programmatischer Art oder zumindest solche Abschnitte möglichst unverkürzt wieder, die für den betreffenden Autor als charakteristisch gelten können.
Sämtliche Texte wurden neu übersetzt – mit einer Ausnahme, wo eine Übertragung von Marx und Engels vorlag, die selber historische Bedeutung erlangte. Einige Texte erscheinen erstmals in deutscher Sprache; bei anderen erwies sich die meist lange zurückliegende Übersetzung als sprachlich veraltet oder dem Sinnverständnis nicht immer angemessen. Für die beratende Durchsicht der Übersetzungen sei Frau Gudrun Hohl, Eisenach, an dieser Stelle herzlich gedankt.
Einen großen Teil der französischen Originale oder deren Fotokopien verdanken wir dem Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der KPdSU, Moskau, und der Bibliothèque Nationale, Paris. Bei der Beschaffung der Literatur half Frau Hannelore Rothenburg, Berlin. Besonderen Dank sagen wir dem Zentralinstitut für Geschichte der Akademie der Wissenschaften der DDR, in dessen Auftrag und mit dessen Unterstützung die Arbeit entstand; sodann dem Verlag Philipp Reclam jun. für die Geduld und das Verständnis angesichts der Dauer und des Anwachsens der Arbeit über den ursprünglichen Plan hinaus; schließlich danken wir Frau Karin Gurst, Leipzig, für die sorgfältige editorische Betreuung.
Den Texten geht jeweils eine Kurzbiographie ihrer

Verfasser voraus, ferner eine Angabe ihrer wichtigsten Schriften (vornehmlich aus der Zeit bis 1848) sowie ein Hinweis auf einschlägige Literatur, die dem interessierten Leser weitere Bekanntschaft ermöglicht, ohne daß bibliographische Vollständigkeit angestrebt wurde.

I. Vom plebejischen Egalitarismus zum Kommunismus Babeufs im Verlauf der bürgerlichen Revolution

In einer seiner Studien zur Theorie der Revolution vermerkt Friedrich Engels, daß bis 1848/49 die Vorstellungen aller Sozialisten und Kommunisten „stark gefärbt waren durch die Erinnerungen an die Vorbilder von 1789 bis 1830".[31] Was für Engels und Marx gilt, gilt erst recht für die vormarxistischen Sozialisten und Kommunisten, zumal in Frankreich. In der Tat bewegt sich ihre Gedankenwelt im Banne der Massenkampferfahrungen von 1789 bis 1794, die verdeutlichten, daß die Französische Revolution nicht bloß eine Auseinandersetzung zwischen Bourgeoisie und Adel war, sondern ein Ringen dreier Klassen. Die kämpfenden Volksmassen hatten die Revolution von Stufe zu Stufe vorangetrieben. Dennoch waren sie am Ende leer ausgegangen. Weit davon entfernt, den Sieg der Bourgeoisie als historisch notwendig anzuerkennen, hält man die Revolution für unvollendet und will sie nunmehr zu ihrem letzten, eigentlichen Ziel weiterführen. Keine wie bislang nur „politische", das heißt vordergründig die politischen Einrichtungen umwälzende Revolution, sondern eine gründlicher aufräumende „soziale" Revolution soll endlich die Erwartungen des Volkes erfüllen. An den errungenen Siegen wie an den vermeintlichen Versäumnissen der Französischen Revolution orientieren sich mehr oder weniger alle sozialistischen und kommunistischen Lehren. Überdies enthüllte die Französische Revolution die Klassenschranken der bürgerlichen Ideale. Gemessen am Anspruch der bürgerlichen Ideologie, allgemeinmenschliche Prinzipien zu vertreten, muß deren bür-

gerliche Auslegung und Verwirklichung als eine vom Bourgeoisegoismus diktierte Mißdeutung und Verfälschung dieser Prinzipien erscheinen. Von Anbeginn der Revolution verstanden und verteidigten die Volksmassen und ihre Sprecher die vermeintlich natürlichen Menschenrechte als ihre Rechte. Hier knüpfen alle utopischen Sozialisten und Kommunisten an, enthüllen die egoistischen Klassenschranken der bürgerlichen Ideologie und der von ihr idealisierten Einrichtungen und setzen ihr die Idee einer neuen Gesellschaft entgegen. Die Massenkämpfe der Französischen Revolution und ihre Ergebnisse sind Ausgangspunkt, Drehachse und Kriterium der vorproletarischen Ideologie und der Bewegung Babeufs wie der Ideen Saint-Simons und Fouriers und der Arbeiterkommunisten der vierziger Jahre.

Dieses geistige Verwobensein des utopischen Sozialismus und Kommunismus des 19. Jahrhunderts mit den Erfahrungen der Französischen Revolution hängt mit der Klassensituation zusammen. Wie der wissenschaftliche Kommunismus die welthistorische Mission des modernen Industrieproletariats verallgemeinert, reflektiert der utopische Sozialismus und Kommunismus Lage, Zukunftserwartung und Rolle der Kleinproduzenten und des Vor- und Frühproletariats, das von der Französischen Revolution an und noch während der industriellen Revolution um 1830 bis weit in die vierziger Jahre im fortschrittlichen Flügel der arbeitenden Klassen dominiert.

Am Vorabend der Revolution von 1789 zählt man unter 100 Franzosen 90 Bauern, unter einer Bevölkerung von 25 Millionen nur 600 000 Arbeiter. Von ihnen arbeiten die wenigsten in Großbetrieben. Die meisten Eisenhütten beschäftigen nicht mehr als 20 Arbeiter, und in der gesamten Baumwollindustrie betreibt man nur 900 Maschinen englischer Herkunft. Insgesamt überwiegt der mittlere, vor allem aber der

kleine Familienbetrieb. Der freilich gerät zunehmend unter die Fuchtel des Handelskapitals, das die Produktion beherrscht.
Noch fehlt weitgehend das Kennzeichen kapitalistischer Produktionsweise, die moderne Fabrik. Nur in Gestalt des Verlagskapitals dringt der Kapitalismus unmittelbar in die Produktion ein. Eine Handvoll Großhändler beliefert das Hausgewerbe mit Rohstoffen und übernimmt den Absatz. Ohne sich der Produktionsmittel zu bemächtigen, schreiben sie Warensortiment und -menge vor, liefern das Rohmaterial und bestimmen die Preise. Die unsäglich jammervolle Proletarisierung der Heimproduzenten bietet sich als düstere Kehrseite der Akkumulation von Riesenvermögen in den Tresoren der Großhandelsunternehmen. Daher der abgründige Haß aller Sozialisten und Kommunisten auf das Handelskapital. Daher die Rolle, die die Forderung nach Tarifen in den proletarischen Kämpfen dieser Zeit spielt. Die Zersplitterung der Heimarbeiter begrenzt nicht nur die Möglichkeiten ihrer Organisationen und gemeinsamer Aktionen; sie begrenzt auch ihr Blickfeld, das anfänglich lokale Dimensionen nur selten durchbricht.
Manufakturen gibt es noch wenig. Dort diktieren die Unternehmer ihren Arbeitern Lebensbedingungen, die sich von denen der früheren Leibeigenen hauptsächlich dadurch unterscheiden, daß ihnen nicht einmal Beschäftigung und Unterhalt sicher sind. Sie arbeiten von fünf Uhr früh bis sieben Uhr abends mit einer zweistündigen Pause für Mahlzeiten und müssen in manufaktureigenen Unterkünften kampieren, die sie winters ab acht Uhr abends und sommers ab zehn Uhr nicht mehr verlassen dürfen. Sich ohne Erlaubnis weiter als eine Meile zu entfernen, ist ihnen untersagt. In ihrem Quartier dürfen sie weder Bier noch Wein trinken. Die niedrigen Löhne zwingen sie, zu Vorschüssen Zuflucht zu nehmen, die sie ausweglos in ihr Abhän-

gigkeitsverhältnis verstricken. Die Manufakturherren bevorzugen Frauen- und Kinderarbeit, die sie noch schlechter bezahlen können. Im Jahre 1776 kostet ein Pfund Brot drei Sous. Zur gleichen Zeit erhalten junge Mädchen in Manufakturen einen Tagelohn von einem Sou. Mit den wieder und wieder aufflackernden Streiks werden die Unternehmer leicht fertig. Die Ausstände bleiben anfänglich lokal begrenzt, und den Arbeitern fehlen die Ersparnisse, um lange genug durchzuhalten. Während die Unternehmer ihre Maßregeln gegen die Arbeiter untereinander absprechen, kämpfen die Arbeiter der einzelnen Betriebe und Zweige isoliert. Den königlichen Machtapparat finden sie stets auf der Seite ihrer Blutsauger. Anführer und Organisatoren von Streiks enden am Galgen oder auf den Galeeren. Schon 1781 verbietet eine Verfügung den Arbeitern, sich untereinander abzusprechen, sich zu organisieren und vor Abschluß einer angefangenen Arbeit ihr Arbeitsverhältnis zu lösen. Ohne schriftliches Entlassungszeugnis ihres Unternehmers findet kein Arbeiter einen neuen Arbeitsplatz.
Neben Heim- und Manufakturarbeitern gibt es in Frankreich um diese Zeit eine beträchtliche Zahl Proletarier, die sich im Straßen- und Häuserbau, als Transport- und Hafenarbeiter oder zu Gelegenheitsarbeiten um Tagelohn verdingen. Hinzu kommen die nicht wenigen Gesellen in den Kleinbetrieben.
Die Lebens- und Arbeitsbedingungen fast aller Schichten des Frühproletariats sind grauenerregend. Sie arbeiten zwölf bis sechzehn Stunden täglich für einen Lohn, von dem die Ausgaben für Brot bis zu 88 Prozent verschlingen. Daher der nicht abreißende, verzweifelte Kampf der französischen Arbeiter gegen jede Brotpreiserhöhung, daher ihre unaufhörliche Forderung nach festen Preisen. Schon vor der Revolution galoppieren die Preise den Löhnen davon. In den vorhergehenden beiden Jahrzehnten stiegen die Preise

um 45 bis 65 Prozent, die Löhne hingegen nur um 17 bis 22 Prozent. Die wenigsten Arbeiter können lesen, um sich über Verordnungen zu informieren. Geringe Zahl, Zersplitterung und Analphabetentum erschweren es ihnen, sich gegen das Hungerdiktat ihrer Herren wirksam zur Wehr zu setzen. Gleichwohl werden diese plebejischen Schichten zur entscheidenden Schubkraft, sie sind jenes „Vorproletariat, das 1789 in den Pariser Faubourgs (Vorstädten) die Revolution machte“.[32]
Noch sondern sich die frühproletarisch-plebejischen Schichten nicht scharf von der Masse der übrigen Werktätigen. Zu den Sansculotten der Französischen Revolution gehören alle Werktätigen von der Stadt- und Dorfarmut bis zu den teilweise in bescheidenem Wohlstand lebenden Kleinproduzenten. So unterschiedlich die Arbeits- und Lebensbedingungen der verschiedenen ausgebeuteten Schichten, so unterschiedlich sind ihre Erwartungen und Forderungen. Ein verhältnismäßig großer Teil der städtischen Handwerker, Krämer und Hausierer und der ländlichen Halbproletarier und Kleinbauern teilt das elende Leben und die Existenzsorgen des plebejischen Elements und den Haß auf das Geldkapital, verfolgt aber durchaus nicht immer die gleichen Interessen. Diese unterschiedliche Mentalität und Haltung spiegelt sich deutlich in der ideologischen und politischen Position ihrer Wortführer.
Die Masse der Kleinbauern und ländlichen Halbproletarier träumt von einem Stück eigenen Land, unbelastet von feudalen Abgaben wie von der Hypothek des Wucherers. Sie erstreben eine eigene kleine, aber selbständige Existenz. Ähnlich möchten viele Handwerker unabhängig werden. Ihre Alternative zur kapitalistischen Negation des Feudalismus ist oft nicht frei von konservativen Zügen. Ideologisches Kampfbanner der Kleinproduzenten wird der Egalitarismus, der sich

wesentlich auf Rousseau beruft und im 18. Jahrhundert starke Verbreitung findet. Der Egalitarismus knüpft das Eigentumsrecht an persönliche Arbeit. Sein Ideal ist eine Gesellschaft von Kleineigentümern mit einem Einkommen, das für den eigenen Bedarf reicht und Ausbeutung ausschließt.

Die plebejischen Schichten vertreten in der Französischen Revolution einen linken Egalitarismus. Sie fordern das Agrargesetz, das heißt eine radikale Bodenreform mit entschädigungsloser Enteignung der adligen, kirchlichen und königlichen Güter und Übergabe des Bodens an landarme und landlose Bauern; ferner bekämpfen sie erbittert das durch Warenhortung und Preiswucher gewaltige Mittel akkumulierende Kaufmannskapital. Wichtiger noch wird ihre Forderung nach Direktdemokratie, nach unmittelbarer Ausübung der politischen Macht durch das Volk, um die feudalabsolutistische Konterrevolution und großbürgerliche Spekulanten und Schieber, in denen sich ihnen der Kapitalismus verkörpert, zu bändigen. Ihre politischen Organe, die allmählich in den Verwaltungen der Großstädte, den Kommunen, Fuß fassen und zeitweilig den Charakter einer förmlichen Zweitregierung annehmen, schlagen die Konterrevolution mit einer Entschlossenheit, zu der die kompromißbereite Bourgeoisie sich niemals aufraffen kann. Auch hierbei berufen sie sich auf Rousseau, obwohl der bezweifelt hatte, ob das Ideal der Direktdemokratie in einem großen Lande wie Frankreich durchführbar sei, und die Repräsentativdemokratie gelten ließ. So treten im Verlauf der Französischen Revolution eine ganze Reihe mehr oder weniger theoretisch ausgearbeiteter egalitärer Projekte auf, zum Teil mit sozialistischen Zügen; doch die Vorstellungen der kämpfenden Massen, wie die neue Gesellschaft aussehen soll, sind noch recht unbestimmt. „Was sie wollten, konnte keiner sagen, bis lange nach dem Sturz der Kommune Babeuf

dem Ding eine bestimmte Form gab."[33] Gleichwohl bereiten ihre Kämpfe das kommunistische Aktionsprogramm vor, mit dem Babeuf am Ausgang der Revolution die Massen ein letztes Mal vorwärtsreißen will.

1. Die Wortmeldung der plebejischen Linken in den Verfassungskämpfen.
François-Joseph L'Ange

Am 14. Juli 1789 setzen die Plebejer den ersten Markstein der sogenannten „klassischen" bürgerlichen Revolution. Absolute Monarchie und Adelsherrschaft stehen ökonomisch und politisch vor dem Bankrott. Obwohl auch der aufkommenden Bourgeoisie unerträglich geworden, bedrohen sie doch die Existenz der Werktätigen in Stadt und Land am stärksten.
In den Jahren 1788/89 treiben Wirtschaftskrise und zwei einander folgende Mißernten den Brotpreis in die Höhe. Vom höheren Getreidepreis aber profitieren nur Großbauern und Grundeigentümer, den Kleinproduzenten verschlingt die Pacht an den Feudalherren einen beträchtlichen Teil der Ernte. Ein seit drei Jahren laufendes Zollabkommen mit England ruiniert viele französische Unternehmen, die mit der modernen englischen Industrie nicht konkurrieren können. Das führt zu Massenarbeitslosigkeit in den Städten. Die Heimarbeiter sind am Verhungern. In Lyon hat 1789 nur jeder zweite Arbeiter Beschäftigung.
Der großbürgerlichen Oberschicht des dritten Standes genügt eine reformatorische Aufhebung der feudalen Schranken, die der kapitalistischen Entwicklung im Wege stehen, im Rahmen einer konstitutionellen Monarchie durchaus; sie wiegt sich in der Illusion, König und Adel würden sich der Autorität der Nationalversammlung beugen, zu der sich der dritte Stand am

9. Juli konstituiert hat. König Louis XVI. und seine aristokratischen Ratgeber aber denken nicht daran und ziehen Truppen um Paris und Versailles zusammen. Vergeblich protestiert Mirabeau, der führende Ideologe des liberalen Adels und der Großbourgeoisie, beschwört die Soldaten. Die Sansculotten aber sehen die Gefahr. Am 13. Juli läuten sie die Sturmglocken, einen Tag darauf stürmen sie die verhaßte Zwingburg feudaler Despotie, die Bastille, und zwingen den König zum Nachgeben. In wenigen Stunden entscheiden sie, was monatelange Verhandlungen auf politischem Parkett nicht zuwege brachten. Damit geben sie das Signal zum offenen Ausbruch der Revolution in Frankreich. In den Provinzstädten übernimmt die Bourgeoisie das Ruder in den kommunalen Einrichtungen und ersetzt die feudale Bürokratie durch gewählte Stadtverwaltungen. Die Bauern stürmen die Schlösser, verbrennen alle Abgabeurkunden, derer sie habhaft werden können, und bemächtigen sich des Wald- und Weidelandes der Großgrundbesitzer.
Die Großbourgeoisie in der Konstituierenden Versammlung quittiert die ungebetene plebejische Schützenhilfe mit zwiespältigen Gefühlen, denn die Zügel des revolutionären Geschehens entgleiten ihr, bevor sie sie fest in der Hand hat. Dennoch beeilt sie sich, das zu dekretieren, woran ihr selber gelegen ist, und das zu legitimieren, was sich die aufständischen Bauern ohnedies bereits praktisch erkämpft haben: Sie entbindet die Bauern von persönlichen Frondiensten und Naturalabgaben und hebt den Kirchenzehnten auf. Die Forderung der Bauern nach Aufhebung der Pachtgelder und entschädigungsloser Übergabe des Bodens aber scheitert an den Interessen der grundbesitzenden Großbourgeoisie. Den Kleinbauern indessen sind die Loskaufsummen ebenso unerschwinglich wie später der Erwerb der nationalisierten Kirchen- und Emigrantengüter.

Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte am 26. August 1789 beflügelt die Erwartungen aller antifeudalen Kräfte. Noch ein halbes Jahrhundert schneidern sich alle Fraktionen des unterdrückten Volkes die Verheißungen von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit nach ihrem Maß zurecht. Auf den Kardinalsatz, daß alle Menschen von Geburt frei und gleich an Rechten sind und bleiben, gründen die kleinbürgerlichen Demokraten sogleich ihre Forderung nach allgemeinem Wahlrecht, die egalitaristischen Strömungen ihren Anspruch auf gleiches Eigentum. Später leiten die Sozialisten aus ihm das Recht eines jeden auf gleiche Entwicklungsmöglichkeit seiner Fähigkeiten und auf einen dem persönlichen Beitrag angemessenen Anteil am gesellschaftlichen Reichtum ab, die Kommunisten die Unrechtmäßigkeit privater Verfügung über die Produktionsmittel, gleiche Arbeitspflicht für jeden und gleiches Recht auf Befriedigung seiner Bedürfnisse.
Indessen fürchtet die Großbourgeoisie längst die ungerufenen Geister. Dem Volke sitzt der Hunger im Nacken. Seit der zweiten Julihälfte hat sich der Brotpreis verdoppelt; die Löhne aber sinken, und das Gespenst der Arbeitslosigkeit wirft seinen Schatten über die Städte. Nackte Not treibt die Arbeiter auf die Straße. Sie verlangen Lohnerhöhung. Das großbürgerliche Regime jagt Arbeiterdemonstrationen mit Gewalt auseinander, macht mancherorts mit den Adligen gemeinsame Sache, um aufrührerische Bauern und Arbeiter zusammenzuschlagen. Wider Willen verdankt es nochmals den Sansculotten seine Rettung. Der König in Versailles verweigert den Dekreten über die Aufhebung der Feudalrechte seine Zustimmung, zieht abermals Truppen zusammen und macht Anstalten, die Konstituierende Versammlung auseinanderzujagen. Da marschieren die Pariser Sansculotten am 5. Oktober kurzerhand nach Versailles, verschaffen sich Ein-

laß im Schloß und bringen am folgenden Tag nicht nur die Zustimmung zu den Dekreten, sondern auch die königliche Familie in die Hauptstadt zurück und unterwerfen sie der Kontrolle der Konstituante.
Die zeigt sich auf ihre Weise dankbar. Zwei Wochen hernach ermächtigt sie in einem Notstandsgesetz alle Behörden, gegen Demonstranten mit Nationalgarde, Polizei und regulären Truppen vorzugehen, und bedroht bewaffnete Teilnehmer mit der Todesstrafe. Maximilien Robespierre ist der einzige Deputierte, der sich dem Dekret widersetzt. Zugleich schafft sich die Großbourgeoisie in der Nationalgarde unter dem liberalen Adligen Lafayette ihre bewaffnete Macht, die sie ungeniert gegen die Hungerrevolten in den Städten und den antifeudalen Feldzug der Kleinbauern, Land- und Forstarbeiter einsetzen kann. Erst dann räumt sie Schritt für Schritt alles beiseite, was der freien Konkurrenz noch im Wege steht: Das Novemberdekret über die Nationalisierung des kirchlichen Grundbesitzes und die bald folgende Regelung seines Verkaufs in kleinen Parzellen saniert den bedürftigen Staatssäckel und beglückt kapitalkräftige Bauern und Bodenspekulanten. Im Januar 1790 zerschlägt die Konstituierende Versammlung rigoros die lehnsherrliche Verwaltungsstruktur und ersetzt sie durch eine Neueinteilung in 83 Departements, nachdem die feudalbürokratische Bevormundung der Städte schon in den Augusttagen 1789 gewählten Selbstverwaltungen, den sogenannten Kommunen, weichen mußte. Im Oktober 1790 schafft sie die Binnenzölle ab und hebt schließlich Anfang März 1791 die Zünfte auf.
Als die Arbeiter verschiedener Berufszweige dazu übergehen, sich im Kampf um bessere Lebensbedingungen wieder in Berufsvereinigungen zu organisieren, und die Streikbewegung im Frühjahr 1791 erneut aufflammt, entwaffnet die Großbourgeoisie sie auch

im ökonomischen Kampf gegen das Kapital. Am 14. Juni 1791 erläßt die Konstituante das berüchtigte Gesetz Le Chapelier (genannt nach dem Antragsteller), das den französischen Arbeitern fast ein Jahrhundert lang die Hände bindet. Bis zum Jahre 1864 bleibt der Streik eine strafbare Handlung, und bis 1884 gelten Gewerkschaften als illegal. Mit diesem Gesetz bricht die Bourgeoisie ein zweites Mal das in der Menschenrechtserklärung feierlich gelobte Freiheitsversprechen und umreißt genauer, für wen die geforderte Freiheit gedacht ist und wie weit sie gehen darf. Diesmal ist Jean-Paul Marat der einzige, der Alarm schlägt und in seinem *Ami du peuple* (Volksfreund) ein Protestschreiben von 340 Arbeitern veröffentlicht.

Den ärmeren Schichten bleiben als Foren politischer Willensbekundung nur die bürgerlich-republikanischen Clubs und die Volksgesellschaften. Die freilich schießen unter den Bedingungen der seit 1789 herrschenden Versammlungs- und Pressefreiheit in der Hauptstadt wie in der Provinz wie Pilze aus der Erde. Unter ihnen gibt der im Oktober 1789 gegründete Jakobinerclub zwar den Ton an, doch finden sich hier nur die mehr oder minder begüterten Schichten der antifeudalen Opposition vom liberalen Adel (Mirabeau, Lafayette u. a.) bis zu Vertretern des mittleren und des gehobenen Kleinbürgertums (Robespierre) zusammen. Der Masse der Sansculotten bleibt er verschlossen. Von den führenden Clubs wird der Club der Cordeliers den aktiven Revolutionären des 14. Juli und der Oktobertage, den Nichtbesitzenden und den Frauen, zur politischen Heimstätte. In seiner sozialen Zusammensetzung volksverbundener als der Jakobinerclub, vertritt er von seiner Gründung im April 1790 an eine entschieden demokratische Position, bekämpft die halbherzige Politik der Konstituante, fordert das allgemeine Wahlrecht und schließlich die

Republik. Zu seinen Wortführern gehört außer Georges-Jacques Danton und Lucien Desmoulins der ewig von der Polizei gehetzte Marat, der an sozialem Empfinden, politischem Scharfsinn und staatsmännischem Weitblick allen übrigen revolutionären Demokraten – Robespierre nicht ausgenommen – immer um eine Nasenlänge voraus ist. Sein *Ami du peuple,* den er lange Zeit in einem Kellerversteck redigieren muß, gehört zu den einflußreichsten revolutionär-demokratischen Organen der Revolutionsjahre. Er ist das einzige bürgerliche Blatt, das auch Arbeiterzuschriften veröffentlicht.

Unter den meistbesuchten Volksgesellschaften ragt der „Cercle social" (Sozialer Zirkel) unter der Leitung von Nicolas de Bonneville und des Abbé Claude Fauchet mit seinem Journal *La bouche de fer* (Der eiserne Mund) hervor. In seinen Versammlungen, auf denen man über fünftausend Anwesende zählt, finden die Sansculotten „ein erstes Laboratorium sozialer Gedanken"[34], auch wenn er im allgemeinen über einen gemäßigten Egalitarismus nicht hinauskommt.

In den politischen Clubs und Volksgesellschaften, die sich in allen Provinzstädten und Stadtvierteln ihre Zweigstellen einrichten, lernen die Arbeiter, sich mit sozialen und politischen Fragen zu beschäftigen; hier weitet sich ihr Blickwinkel, schärft sich ihr politischer Instinkt zum Urteilsvermögen. Sie erfahren die potenzierte Kraft organisierten Handelns und studieren das Instrumentarium politischer Kampfmethoden. Hier auch lernen sie etwas für ihre eigenen künftigen Kämpfe ungemein Wichtiges, nämlich soziale Interessen mit politischen Mitteln durchzusetzen, und sammeln erste taktische Erfahrungen.

Im Sommer 1791 vollendet die Konstituante das Verfassungswerk. Schon während der Debatten, die in der Presse und in den Clubs mit größtem Interesse verfolgt und kommentiert werden, zeigt sich der Riß

innerhalb des bisherigen dritten Standes. Liberaler Adel und Großbürgertum erstreben eine konstitutionelle Monarchie mit einem auf die vermögenden Kreise beschränkten Zensuswahlrecht. Vergeblich läuft Robespierre in der Versammlung gegen die politische Entrechtung der Mehrheit des Volkes Sturm. Da bringt der verräterische Fluchtversuch der königlichen Familie am 20. Juni, der von dem jungen Postmeister Jean-Baptiste Drouet, dem späteren Mitkämpfer Babeufs, vereitelt wird, das ganze konstitutionell-monarchische Konzept ins Wanken. Einem jeden beginnt zu dämmern, wovor allein Marat unablässig gewarnt hat: Louis XVI. will dem Volk in den Rücken fallen und mit den europäischen Mächten gemeinsame Sache machen, um die Revolution von außen zu erwürgen. Und noch eins wird überdeutlich: Es muß sich um ein von langer Hand vorbereitetes Komplott der Hofpartei handeln, von dem die großbürgerliche Regierung wußte. Akute Kriegsgefahr zieht herauf. Hoch schlagen die Wellen der Empörung im ganzen Land. Das Verlangen der Cordeliers, das Königtum zu stürzen und die Republik zu errichten, findet nun auch in der Provinz Widerhall. Umsonst stellt die in Verlegenheit geratene Konstituante die Flucht als Entführung hin. Bei den Jakobinern gewinnt Robespierre als erklärter Feind allen Paktierens mit der Konterrevolution derart an Anhang, daß die Gemäßigten Mitte Juli den Jakobinerclub verlassen und den Club der Feuillants gründen. Als man der antiroyalistischen Massenbewegung nicht mehr Herr zu werden weiß, läßt Lafayette am Abend des 17. Juli auf dem Marsfeld eine republikanische Demonstration, die die Cordeliers organisiert haben, um Unterschriften für eine Petition zur Absetzung und gerichtlichen Aburteilung des Königs zu sammeln, kurzerhand zusammenschießen. Die meisten der fünfzig Toten und Hunderte von Verwundeten tragen die Arbeitsbluse. Die nun fol-

gende Unterdrückungswelle gegen die Volksgesellschaften, ihre Führer und Presseorgane vertieft den blutigen Riß zwischen der großbürgerlichen Fraktion und der demokratisch gesinnten Masse des dritten Standes, deren Erwartungen an die Revolution noch offen sind, und macht ihn irreparabel.
Auf diesem schütteren Grund sucht die Großbourgeoisie vollendete Tatsachen zu schaffen. Am 3. September 1791 peitscht sie eine Verfassung durch, die die politische Spaltung der Nation in Aktiv- und Passivbürger staatsrechtlich sanktioniert. Die Verfassung verankert die konstitutionelle Monarchie. Sie legt die Legislative in die Hände der Gesetzgebenden Versammlung, der gegenüber die Minister verantwortlich sind, die Exekutive aber in die des Königs, der zugleich ein Einspruchsrecht mit aufschiebender Kraft erhält. Darüber hinaus verabschiedet sie ein Zensuswahlrecht, das im Gegensatz zur Menschenrechtserklärung, die der Verfassung als Präambel dient, mehr als 80 Prozent aller Franzosen zu „Passivbürgern" ohne Wahlrecht stempelt. Der säuberlich abgestuften Größe des Geldbeutels entsprechend dürfen vier Millionen „Aktivbürger" jene Wahlmänner bestimmen, die aus insgesamt 50 000 Wählbaren die Abgeordneten wählen. Um zu diesen oberen 50 000 zu gehören, muß man Grundbesitz haben und wenigstens 50 Francs Steuern zahlen.
Neben den demokratischen Wortführern des Klein- und Mittelbürgertums Marat, Robespierre, Danton meldet sich noch während der Debatten über den Verfassungsentwurf auch ein Arbeiter zu Wort: François-Joseph L'Ange in Lyon. Als ein Sprecher von vielen dokumentiert L'Anges Auftreten, daß „die Bourgeoisie, von dem Augenblick an, wo sie sich aus dem feudalen Bürgertum entpuppt, wo der mittelalterliche Stand in eine moderne Klasse übergeht, stets und unvermeidlich begleitet (wird) von ihrem Schatten,

dem Proletariat. Und ebenso werden die bürgerlichen Gleichheitsforderungen begleitet von proletarischen Gleichheitsforderungen. Von dem Augenblick an, wo die bürgerliche Forderung der Abschaffung der Klassen*vorrechte* gestellt wird, tritt neben sie die proletarische Forderung der Abschaffung der *Klassen selbst*... Die Proletarier nehmen die Bourgeoisie beim Wort: die Gleichheit soll nicht bloß scheinbar, nicht bloß auf dem Gebiet des Staats, sie soll auch wirklich, auch auf dem gesellschaftlichen, ökonomischen Gebiet durchgeführt werden. Und namentlich seit die französische Bourgeoisie, von der großen Revolution an, die bürgerliche Gleichheit in den Vordergrund gestellt hat, hat ihr das französische Proletariat Schlag auf Schlag geantwortet mit der Forderung sozialer, ökonomischer Gleichheit, ist die Gleichheit der Schlachtruf speziell des französischen Proletariats geworden."[35]

Was L'Ange in seinen *Beschwerden und Einwänden eines zum Passivbürger Dekretierten* den Ministern von 1789, den Abgeordneten der Nationalversammlung und dem König schon im Jahre 1790 vorhält, ist ein heftiger Protest gegen die politische Entmündigung des arbeitenden Volkes. Wie fast ausnahmslos sämtliche sozialistische und kommunistische Kritik des 19. Jahrhunderts vor Marx mißt er die bürgerliche Praxis an den Gleichheitsverheißungen der Menschenrechtserklärung und brandmarkt den „Vertragsbruch", den „Raub der natürlichen Rechte", den politischen „Brudermord" eines Verfassungsentwurfs, der „die Lohnarbeiter unvernünftigen Haustieren gleich vor die Tür der Gesellschaft setzt".[36]

Unumwunden verweist L'Ange in seiner „ersten Klassenanalyse an der Wiege des Kapitalismus"[37] auf die eben aufbrechende Kluft innerhalb des bisherigen dritten Standes, die der Verfassungsentwurf indirekt legitimiert; mehr noch, er wirft der Bourgeoisie vor, die

Nation gespalten zu haben: „Sind wir nicht im Kriegszustand? Arg habt ihr uns verletzt. Zu Unrecht habt ihr uns aus der Gesellschaft ausgestoßen. Gestrichen habt ihr uns aus dem Gesellschaftsvertrag ... entlassen habt ihr uns aus dem Vertrag, der uns mit euch verband; und nun maßt ihr euch an, uns dafür zu strafen, daß wir uns weigern, uns von euch Gesetze geben zu lassen, als wären wir eure Pferde, denen ihr Zügel anlegt."[38] Mit klarem politischem Urteil erfaßt L'Ange die zwiespältige Lage der Großbourgeoisie, die den Widerstand der Adligen nicht ohne das Volk brechen kann, der aber die Furcht vor dem Volke bereits die Entscheidungsfähigkeit lähmt. L'Ange fragt: „Gegen wen richtet ihr die Waffen? Vor wem nehmt ihr euch so in acht? Nicht vor den ehemaligen Privilegierten; die begreifen ganz gut, daß es unmöglich ist, ihr Luftschloß wieder zu errichten, das die Vernunft soeben hinweggefegt. Gewiß verzeihen sie euch nicht, daß ihr nicht mehr vor ihnen auf den Knien liegt; was aber können sie euch anhaben, wenn ihre Rachsucht nicht auf unsre Kräfte rechnen kann? Wir sind es also, die ihr fürchtet, wir, die wir zu Passiven und Inaktiven dekretiert sind; unsere Aktivität ist es, die euch ängstigt. Oh, meine Brüder, das ist die Furcht Kains ..."[39]

L'Anges Kritik wendet sich nicht bloß gegen das Zensuswahlsystem, sondern gegen das bürgerliche Repräsentativsystem überhaupt, das „die Souveränität der Nation auf das bloße Stimmrecht für seine Vertreter beschränkt".[40] Er verteidigt das Rousseausche Ideal der Volksdemokratie, der unmittelbaren gesetzgeberischen Aktivität des arbeitenden Volkes, das bei den Lyoner Seidenarbeitern einen ebenso kräftigen Resonanzboden findet wie bei den Enragés um Jacques Roux in der Metropole Frankreichs. Alle seine Überlegungen über Aufbau und Funktion der politischen Körperschaften sind von dem Gedanken durchdrun-

gen, daß das Volk sich seine Gesetze selber gebe, sie genau kenne und ihre Einhaltung selber kontrolliere. Nachdem die Sansculotten sich am 10. August 1792 das allgemeine Wahlrecht ertrotzt haben, mahnt er drei Wochen darauf in einer *Adresse an tausend Franzosen in Lyon* nochmals eindringlich, „daß der Souverän, das Volk, ein scharfes Auge auf die Gewalten haben muß, die es delegiert", und „daß man niemals ein echtes Gesetz haben und das Volk nimmermehr sein Heil erreichen wird, wenn der souveräne Wille des Volkes nicht unmittelbar alle Glieder des Souveräns durchpulst".[41] L'Anges Vorschlag einer Verwaltungsreform Frankreichs nach dem Hundertschaftsprinzip stellt eine plebejische Alternative zur bürgerlichen Neugliederung Frankreichs in Departements dar. Er beruht auf dem Grundsatz der Überschaubarkeit und Kontrollierbarkeit delegierter politischer Verantwortung durch die Volksmassen. Der Sorgsamkeit und Umsicht merkt man an, wie intensiv er sich während seiner Tätigkeit im Lyoner Generalrat der Kommune mit der Verwaltungsstruktur befaßt haben muß. L'Anges Wahlsystem kann als erster Entwurf einer nach dem Prinzip des demokratischen Zentralismus funktionierenden sozialistischen Demokratie angesehen werden.

Schärfer als Rousseau durchleuchtet der Sprecher des Frühproletariats den Zusammenhang von Politik und Ökonomie. L'Ange weist schon in seinen *Beschwerden* von 1790 nach, daß der Arbeiter mit fremdem Reichtum seine eigene politische Entmündigung produziert. Denn die Vermögenssteuer, aus der die Besitzenden ihre politischen Rechte ableiten, „hat keine andere Basis als die produktive Tätigkeit im allgemeinen, und niemand zahlt sie, wenn er nicht uns Facharbeiter, Handwerker und Tagelöhner ausbeutet".[42] Derart gelangt L'Ange von der Kritik des Wahlzensus zur Kritik der ökonomischen Grundlagen der bürger-

lichen Gesellschaft, der Ausbeutung. Er bestreitet das Recht auf arbeitsloses Einkommen und knüpft das Eigentumsrecht an produktive Arbeit. Deshalb macht sein Verfassungsentwurf nicht bei politischen Forderungen halt, sondern schlägt vor, das Nationaleinkommen zur Hälfte für allgemeine Staatsausgaben, zur anderen Hälfte dem Volk zur Verfügung zu stellen. L'Anges Auffassung vom Eigentum als akkumuliertem Mehrprodukt der arbeitenden Klassen und sein darauf fußender späterer Plan, den Austausch nach Produktionspreisen zu regeln, berechtigen dazu, in ihm wenn nicht den ersten, so doch einen der ersten französischen Sozialisten zu sehen, der von ökonomischen Kenntnissen und Überlegungen ausgeht und sein System auf eine Arbeitswerttheorie gründet.[43]

Das sozialistische Genossenschaftsprojekt, das L'Ange im Sommer 1792 unter dem Titel *Einfache und leichte Mittel, das Brot im Überfluß und zu gerechtem Preis zu sichern,* drucken läßt, legt er der Form nach dem Generalrat und der Kommune von Lyon als Empfehlung vor. In Wirklichkeit aber wendet er sich an seine Klassengenossen und ruft sie zur Einigkeit und Selbsthilfe: „Hört vor allem auf, einander auszunutzen; hört auf, Beistand und guten Willen von Privateigentümern und selbst Bereitwilligkeit und Beistand von Regierung und Verwaltung zu erwarten. Macht endlich die Augen auf und seht, wie betrügerisch und unsicher die einen und wie schwach, umständlich, gefährlich und tückisch die andern sind."[44]

L'Anges Projekt, im nationalen Maßstab Genossenschaften zur Anlage von Versorgungsmagazinen zu bilden, die Erfassung der Produkte zu Produktionspreisen zu organisieren und damit die Grundlagen einer sozialistischen Gesellschaft zu errichten, ist ein Kind plebejischer Bestrebungen, die von unmittelbaren Maßnahmen zur Bekämpfung der Versorgungskrise ausgehen. Ablieferungspflicht und Verteilung

durch staatliche oder kommunale Magazine werden mancherorts als kriegsbedingte Maßnahmen durchgeführt. Allein, obgleich L'Anges Plan an die Existenzsorgen und Tagesforderungen der Sansculotten anknüpft, weist er über das kapitalistische System hinaus auf eine Gesellschaftsorganisation ohne Ausbeutung und politische Ungleichheit. Zwar spricht L'Ange nirgends davon, das Eigentum abzuschaffen. Denn nicht das noch schwach entwickelte Industriekapital, sondern das alles beherrschende Geldkapital ist jener Hauptfeind aller Werktätigen, den L'Ange durch die Reduzierung der Warenpreise auf die Produktionskosten ausschalten will. Aber sein Verfassungsentwurf definiert – und hierin unterscheidet er sich grundsätzlich nicht bloß von der großbürgerlichen Verfassung von 1791, sondern auch von der Jakobinerverfassung des Jahres 1793 – das Eigentum nicht mehr als unverjährbares Naturrecht.[45] Weil unter der vorherrschenden Kleinproduktion die kapitalistische Ausbeutung hauptsächlich in Gestalt üppig blühender Schiebungen und Spekulationen, Warenhortung und des Wuchers auftritt und als Vorgang in der Zirkulationssphäre erscheint, will L'Ange einen Warenaustausch zu festen Produktionspreisen sichern und auf diesem Wege alle parasitäre Nutzung des Eigentums unterbinden. Eben dies „Verknüpfen des Genossenschaftsgedankens mit der Abschaffung der gesellschaftlichen Ungleichheit und der ganzen auf Privateigentum gegründeten Gesellschaftsordnung" ist das eine, was ihn über viele spätere Genossenschaftstheoretiker und -praktiker heraushebt.[46] Was seinen Plan ferner von der politischen Abstinenz, den antizentralistischen Scheuklappen und Oasenillusionen späterer Genossenschaftsbestrebungen unterscheidet, ist die Konsequenz, mit der er das Genossenschaftssystem ökonomisch und politisch von vornherein im nationalen Maßstab konstituiert haben will. „Wenn das Glück des Volkes nur aus

den Interessen eines Kollektivs erwächst und lebt, dann muß man dieses Kollektiv schaffen und ohne Säumen ausbilden, *aber gleich so groß,* daß es keiner Sonderprivilegien bedarf und das Monopol oder das Raffen niemandem mehr Vorteil bieten kann; man muß es zugleich mit der ganzen Nation verschmelzen und so gut strukturieren, daß es keinerlei Mißbrauch erlaubt."[47]

Natürlich ist L'Anges Vorschlag, ganz Frankreich in 30 000 Genossenschaften zu je hundert Familien zu gliedern, utopisch. Die sozialen Verhältnisse lassen sich nicht von Austausch und Verteilung her umstülpen. Und zwangsläufig stößt man, sobald man sich seine Verfassung in Funktion vorstellen will, auf viele offene Fragen. Auch steckt in seiner Ablehnung der kapitalistischen Akkumulation und der kapitalistischen Entwicklung überhaupt, in seinem Verharren auf Vorstellungen, die von der einfachen Warenproduktion ausgehen, ein rückwärtsgewandter Zug. Daß diese Tendenz bei L'Ange schärfer hervortritt als später bei Babeuf, mag daran liegen, daß L'Ange die Bestrebungen des Frühproletariats vom Standpunkt einer plebejischen Oberschicht reflektiert. Die Plebejer, auf die Babeuf sich stützt, können an keine Genossenschaften denken, die ihre Fonds selber durch Kleinaktien aufbringen. Dennoch sind L'Anges Ideen so weltfremd nicht, wie es heute scheinen mag. Der Gedanke einer genossenschaftlichen Vereinigung der Kleinproduzenten im gemeinsamen Kampf gegen den Würgegriff des Kapitals ist das ihrer sozialen Stellung und ihren Möglichkeiten gemäße. Er ist vom sozialen Profil der französischen Wirtschaft jener Zeit geprägt und spukt nicht nur in Lyon in vielen Köpfen und praktischen Plänen. Überdies müssen ihn die Aktiengesellschaften und Finanzoperationen großen Stils, die mit der Revolution einsetzen, als durchaus praktikabel erscheinen lassen, sobald eine revolutionäre Volksmacht ihn aufgreift.[48]

Viele von L'Anges Forderungen entsprechen einem akuten politischen Bedürfnis. Das allgemeine Wahlrecht, das L'Ange schon 1790 fordert, erobern sich die Sansculotten zwei Jahre hernach. Das Verlangen nach staatlichen Eingriffen in die freie Marktwirtschaft durch Festpreise findet im Preismaximum vom Mai und September 1793 seinen Niederschlag. Und vier Monate nach L'Anges Vorschlag einer Anleihe zum Aufspeichern von Korn faßt der Generalrat der Lyoner Kommune, dem L'Ange angehört, einen Beschluß über die Aufnahme einer Anleihe für die Einrichtung eines städtischen Kornspeichers.[49]
Gewiß mutet uns heute vieles naiv an: L'Anges aufklärerische Grundhaltung, seine Vertrauensseligkeit in den schließlichen Sieg der Vernunft, seine unerschütterliche Hoffnung auf die Überzeugungskraft seines „einfachen und leichten Plans" und auf die umwälzende Macht des allgemeinen Stimmrechts, das alles sind utopische Züge. Darüber gibt es schon damals bei den Enragés und später bei Babeuf beträchtlich weniger Illusionen. In dieser Hinsicht ist L'Ange Jacques Roux unterlegen; das sozialistische Programm hat er ihm voraus. Babeuf gegenüber aber muß L'Ange zugute gehalten werden, daß er den Thermidor, den Sturz der revolutionär-demokratischen Jakobinerherrschaft, der alle Hoffnungen der Sansculotten untergräbt, nicht mehr erlebt. L'Anges Verbindung des sozialistischen Ziels mit dem Kampf um Volkssouveränität, seine praktische Aktivität in den Clubs und in den legislativen und administrativen Körperschaften heben ihn von allem Sozialismus philanthropischer Prägung und politischer Abstinenz ab und sichern ihm einen Ehrenplatz im Vorfeld der Geschichte der Arbeiterbewegung. Denn das ist L'Anges Plan: eine tiefgreifende politische und ökonomische Umgestaltung der Gesellschaft, wie er sie in seinem letzten, seine Ideen zusammenfassenden Verfassungsentwurf *Uni-*

versalmittel oder unverletzliche Verfassung des öffentlichen Glücks darlegt (siehe Textteil, S. 22 ff.).
L'Anges Broschüren sind zehn von 3 000 revolutionären Schriften, die in den Revolutionsjahren allein in Lyon die Druckpresse verlassen. Sie geben einen Eindruck von der Stimmung und Grundhaltung der plebejischen Massen und verdeutlichen, *warum* und *wofür* diese Plebejer die Revolution gemacht haben und warum sie weiter kämpfen.

2. Erfahrungen der plebejischen Massenbewegung im Kampf für die Republik

Zusammensetzung und Politik der Gesetzgebenden Versammlung, die am 1. Oktober 1791 zusammentritt, halten, was sich die Verfasser des Zensuswahlsystems von ihr versprachen. Die erste Geige spielen 264 Feuillants. Sie vertreten die großen Finanziers und Großkaufleute, die Schiffsreeder und Großgrundbesitzer, schließlich die Industriellen der Luxusgüterproduktion, alles in allem Kreise, deren privilegierte Stellung sich an die Interessen des alten Regimes knüpft. Die 136 Jakobiner auf den Bänken der Opposition repräsentieren die Handels- und Industriebourgeoisie sowie die neue grundbesitzende Bourgeoisie, aber auch das mittlere und wohlhabendere kleine Bürgertum samt den ihnen verhafteten Advokaten und Literaten.[50] In der Folge zerfällt die Jakobinerpartei in die Gemäßigten, die man später Girondisten nennen wird, mit ihren Wortführern Brissot, Condorcet und Vergniaud, und in die Gruppe konsequenter revolutionärer Vertreter des Mittelbürgertums und des gehobenen Kleinbürgertums, den „Berg“ unter Robespierre und Danton, deren anfänglich geringes Gewicht in der Versammlung durch große Resonanz in der außerparlamentarischen Opposition aufgewogen wird. Zwischen

ihnen schwanken je nach Kräftekonstellation 345 parteilose Abgeordnete, der sogenannte „Sumpf".
Die Girondisten treten zwar entschiedener auf als die Feuillants; sie sind durchaus für energisches Aufräumen mit der Konterrevolution – nur darf es nichts kosten. Sie halten wortstarke Plädoyers gegen die Hofkamarilla, tun aber nicht viel gegen sie. Angesichts der rebellischer werdenden Volksbewegung neigen sie mehr und mehr zu den „Ehemaligen". Sie wissen zwar, daß die entschädigungslose Enteignung der Adelsländereien der Revolution mit einem Schlage Millionen Verteidiger gewinnen würde, allein, ein Fünftel des Bodens gehört ihnen selber, und bourgeoise Finanzleute haben einen Haufen Geld im Adelsbesitz investiert, denn der Adel steckt bei ihnen tief in der Kreide. Auch das Interesse der armen Stadtbevölkerung müßte mit dem Schicksal der fortschreitenden Revolution verknüpft werden, doch Festpreise und staatliche Kontrolle der Wirtschaft würden die eigene Gewinnspanne schmälern. In ihren Augen gerät die Freiheit in Gefahr, sobald der Profit sinkt.
Ein Jahr hernach wird Frankreich sich gegen ganz Europa zu verteidigen haben, sie aber zittern, Plebejern Piken in die Fäuste zu geben, und beschwören bei dem bloßen Gedanken daran das Gespenst der Anarchie.
Der Kampf der linken Jakobiner des „Bergs" um das allgemeine Wahlrecht ist zuvörderst ein Kampf um politische Positionen der mittelbürgerlichen und wohlhabenden kleinbürgerlichen Fraktion der Bourgeoisie. Sie haben den Girondisten nicht bloß die tiefer wurzelnde Einsicht voraus, daß man mit dem inneren und äußeren Feind nicht fertig werden kann, ohne sich auf die arbeitenden Massen zu stützen, sondern auch den Willen und die Fähigkeit, dies zu tun. Freilich zeigen sie sich ebenfalls äußerst harthörig gegenüber den sozialen Forderungen der Sansculotten; in politischen

Zugeständnissen aber kommen sie dem arbeitenden Volk weit entgegen, auch wenn sie Masseninitiative außerhalb ihrer Regie wenig schätzen. Im Balanceakt auf dem haarscharfen Grat gemeinsamen Interesses zwischen der Mittelbourgeoisie und der vielschichtigen Masse des arbeitenden Volkes, in der Kunst, demokratische Impulse von unten für den schließlichen Sieg der bürgerlichen Revolution nach Bedarf zu stauen und zu entfesseln, leisten sie Virtuoses, obwohl ihnen das nur eine Zeitlang und nur unter besonderen Umständen möglich bleibt. Ihr Verdienst ist es, die Revolution und damit das Interesse der Bourgeoisie im historischen Sinne gegen den bornierten Alltagsegoismus eben dieser Bourgeois erfolgreich durchzufechten. Das aber sollen erst die folgenden beiden Etappen der Revolution zutage fördern.
Vorerst braut es sich im Winter und Frühjahr 1791/92 von allen Seiten düster über Frankreich zusammen. Im arbeitenden Volke schwelt Erbitterung über das, was zwei Jahre Revolution ihm gebracht. Im Winter züngeln die Bauernunruhen wieder auf. Abschaffung der Feudallasten ohne Loskauf wollen die Bauern. Im ideologischen Vorfeld ihres erneut aufgenommenen antifeudalen Feldzuges geistert durch Clubs, Volksgesellschaften und Presse die egalitaristische Agitation für das Agrargesetz, bis die am 18. März 1793 gemeinsam von Girondisten und Jakobinern beschlossene Androhung der Todesstrafe seinen Verfechtern den Maulkorb anlegen und die Großgrundbesitzer von diesem Alpdruck befreien wird. Die wieder aufflackernde Industrie- und Handelskrise verschärft den Hunger der städtischen Sansculotten und ländlichen Lohnarbeiter. Die Massenemigration der Adligen macht die Arbeiter der Luxusindustrie brotlos. Nach dem Aufstand der Schwarzen, denen man die Freiheit verweigert, bleiben die Importe aus San Domingo aus. Geschäftstüchtige Spekulanten wissen das zu

nutzen und horten Vorräte, die noch für Jahre gereicht hätten. Kaffee, Zucker und Tee sind fortab nur noch zu Schwarzmarktpreisen zu haben. Auch die übrigen Preise klettern. Petitionen überschwemmen die Gesetzgebende Versammlung; feste Höchstpreise werden verlangt und Maßnahmen gegen Spekulanten und Schieber. Vergeblich! Schließlich hilft sich das Volk selber; es beschlagnahmt Getreide auf eigene Faust und erzwingt den Verkauf von Brot und anderen Hauptnahrungsmitteln zu eigenhändig festgesetzten Preisen.
Die Konterrevolution nutzt die Hungerkrawalle und entdeckt ihr mitfühlendes Herz für die „notleidenden Brüder"; großmütig öffnet sie ihre Geldbörse, wühlt und zettelt in der Provinz ein Komplott nach dem andern an. In Koblenz rüstet der emigrierte feudale Klüngel eine reguläre Armee aus, und die feindselige Haltung der europäischen Höfe liefert den Vorgeschmack von Pulverqualm.
Die Hofpartei frohlockt; auf einen verlorenen Krieg setzt sie alle ihre Hoffnung. Gar zu auffällig kontrastiert das Ungestüm, mit dem sie ihn begehrt, mit der Nachlässigkeit, mit der sie ihn vorbereitet. Auch den Girondisten kommt der Krieg nicht ungelegen. Wie leicht könnte man gegenüber den hungrigen Plagegeistern im Innern alle Schwierigkeiten der äußeren Bedrängnis in die Schuhe schieben. Ein siegreicher Feldzug schaffte der Revolution nicht bloß die äußere Bedrohung vom Halse; er böte Feudalität und Klerus im Innern Paroli, öffnete der französischen Bourgeoisie die europäischen Märkte und absorbierte zugleich die Kraft der Sansculotten.
Zuvörderst Marat, sehr bald auch Robespierre fürchten einen verfrüht vom Zaun gebrochenen Krieg, solange der Feind im Innern noch stark ist. Die allergrößte Sorge macht ihnen das von Royalisten beherrschte Offizierskorps. Doch bleiben sie einsame

Warner inmitten der von den Brissotleuten entfesselten patriotischen Woge.
Der Verlauf des im April 1792 erklärten Krieges gibt den Jakobinern recht. Verräterische Befehlshaber liefern den Interventen ganze Einheiten ans Messer; königstreue Offiziere und vollzählige Söldnerregimenter desertieren in Massen; eine Kette von Niederlagen verbreitet Panik an der Front und im Innern. Am 8. Juni ringen Robespierre und Danton der Gesetzgebenden Versammlung die Zustimmung zur Organisation von Freiwilligenverbänden ab, um die vom Feind bedrohte Hauptstadt zu schützen. Doch der König blockiert das Dekret mit seinem Veto. Die Empörung über seine offensichtliche Sabotage der Verteidigung und die Scheinkriegführung der Generalität wächst. Protestdemonstrationen suchen die Gesetzgebende Versammlung aus ihrer Schlaffheit zu rütteln. Am 11. Juli endlich rafft sich die Versammlung zur Notstandserklärung auf, die ihr freie Hand ohne den König gibt; sie deklariert: „Das Vaterland ist in Gefahr." Sogleich bringen Clubs und Volksgesellschaften Freiwilligenbataillone auf die Beine, gründen Spendenkomitees für die Verteidigung. Freiwilligenregimenter rücken an die Front. Mitte Juli schon langt der erste Freiwilligenstrom aus den Provinzen in Paris an. Vierzehn Tage darauf bringt das unverschämte Manifest des Herzogs von Braunschweig die antiroyalistische Bewegung zum Sieden. Er droht den Parisern, die Hauptstadt dem Erdboden gleichzumachen, falls dem König ein Haar gekrümmt werde.
Die näher rückende Front, das Auftauchen der Emigranten im Troß der feindlichen Armee und die von ihnen hinterlassene Blutspur, aber auch die von den linken Jakobinern genährte Hoffnung auf eine neue Nationalversammlung, die dem Volke den Sieg nicht wieder stehlen wird, bringen die Sansculotten in Bewegung. Es ist so schwer nicht, einzusehen: Man muß

die gefährliche Hydra der Feudalität am Kopfe pakken, um mit ihr fertig zu werden. Fort mit dem König und Strafe für verräterische Generale, verlangt das Volk. Es merkt bald genug: die Feuillants in Parlament und Regierung sträuben sich. Zuversichtlich greift es die von den Linksjakobinern vertretene Forderung nach einem aus allgemeinen Wahlen hervorgegangenen, verfassungsändernden Nationalkonvent auf. Gleichzeitig bereitet es nahezu offen den bewaffneten Aufstand vor. Die Freiwilligenverbände aus der Provinz verbrüdern sich mit der Arbeiterbevölkerung der Vorstädte und bilden ein geheimes Zentralkomitee; die Sansculotten halten engen Kontakt mit den revolutionären Clubs und ihren linksjakobinischen Wortführern und machen die Erhebung vom 10. August 1792 von Anbeginn zu einer nationalen Bewegung.
Außer den Clubs und Volksgesellschaften dienen die Pariser Sektionen als entscheidender Machthebel. Die Sektionen sind Stadtbezirksversammlungen, die von der Verfassung ursprünglich als Wahlbezirke zur Einberufung der Wählerversammlungen gedacht waren. Unter der bald eroberten Führung der Sansculotten aber mausern sie sich zum unablässigen Ärger der Gesetzgebenden Versammlung sehr rasch zu Zentren demokratischer Aktivität und politischer Willensbildung der arbeitenden Massen. Ungeachtet des Gesetzes öffnen die Sektionen ihre Versammlungen auch Passivbürgern, trotzen der Gesetzgebenden Versammlung am 25. Juli einen förmlichen Beschluß ab, der die Permanenz, das Recht auf ständige Einberufung ihrer Versammlungen, respektiert, und bringen es fertig, im Rathaus ein eigenes Korrespondenzbüro einzurichten. Die Sektionen sind die ersten Institutionen, in denen die Aufhebung des Unterschieds zwischen Aktiv- und Passivbürgern in aller Form feierlich besiegelt wird; die Sektionen auch sind die ersten, die Louis XVI. am 31. Juli nicht mehr als König anerkennen. Von 47 Sek-

tionen kommt am 3. August schließlich der förmliche Antrag an die Gesetzgebende Versammlung, den König abzusetzen, der tags darauf ultimativ erhärtet wird. Als das Ultimatum am 9. August abläuft, läuten die Sektionen, wie angekündigt, in der Nacht zum 10. die Sturmglocken, marschieren gemeinsam mit den Freiwilligenregimentern der Provinz zum Rathaus und ersetzen die Stadtverwaltung durch ein aus den Sektionschefs gebildetes Aufstandskomitee, die revolutionäre Kommune. Nur mit Rücksicht auf die mögliche Verwirrung in der schlecht informierten Provinz verzichtet die Kommune darauf, die Gesetzgebende Versammlung sofort nach Hause zu schicken, behält aber vorsorglich das Heft in der Hand und kontrolliert Armee, Nationalgarde und Polizei.

Der Aufstand, der sich durch seine organisierte Vorbereitung und seinen Ablauf himmelweit von den spontanen Erhebungen im Juli und Oktober 1789 unterscheidet, bereichert die kämpfenden Massen um wichtige Erfahrungen; er stärkt ihr Bewußtsein von der Macht disziplinierter Aktion für ein klar umrissenes Kampfziel. Er bringt in den Sektionen und in der revolutionären Kommune Organisationsformen der Machtausübung des arbeitenden Volkes hervor, auf die noch die Kommunarden 1871 zurückgreifen werden. Die verschiedenen bürgerlichen Fraktionen der Folgejahre wissen, warum sie die Kompetenzen von Kommune und Sektionen immer wieder zu beschneiden suchen, weshalb sie die Zusammensetzung ihrer Führungsgremien so hartnäckig beargwöhnen und sie zu unterwandern trachten, wo sie sie nicht ihrer Regie unterwerfen können.

In den Wochen zwischen dem 10. August und der Eröffnung des Nationalkonvents am 21. September 1792 ist die Pariser Kommune die eigentliche Revolutionsregierung in Frankreich. Sie funktioniert nach den Prinzipien des demokratischen Zentralismus, verarbei-

tet die von unten kommenden Impulse zu bindenden Beschlüssen und kann als das erste funktionierende Muster einer Volksdemokratie gelten, wie L'Ange sie fordert und die Enragés um Jacques Roux sie verwirklichen helfen und verteidigen. Ihr praktisches Beispiel einer plebejischen Alternative zur bürgerlichen Repräsentativdemokratie bewegt fortan alle Revolutionäre unter den utopischen Sozialisten und Kommunisten. Es taucht im Ideal der „roten Republik" späterer Kommunisten wieder auf und wird von den Kommunarden des Jahres 1871 erneut zum Leben erweckt.
Die Sansculotten des 10. August und ihre 500 Toten, die im Innenhof der Tuilerien fallen, verhelfen zwar wiederum nur einer Fraktion der Bourgeoisie in den Sattel, die mit dem Aufstand nicht das geringste zu tun hat und in der Folge das Kompromiß mit den alten Mächten einer Übereinkunft mit dem verachteten und gefürchteten Volk vorziehen wird; aber sie legen Frankreich die Republik in den Schoß und erringen erstmals in der Geschichte dem arbeitenden Volke das allgemeine Wahlrecht als Mittel eigener politischer Willensäußerung.
Der Generalrat der Kommune diktiert dem zurückgebliebenen Torso der Gesetzgebenden Versammlung die Absetzung des Königs, die Bildung eines provisorischen Exekutivkomitees, einen Beschluß über das allgemeine Stimmrecht, ein Verbot der monarchistischen Presse und eine Ermächtigung für alle Gemeinden, des Verrats Verdächtige zu verhaften. Unter seinem Druck beschließt die dank der Massenflucht von Feuillants zur Parlamentsmehrheit und Regierungspartei avancierte Gironde noch in der zweiten Augusthälfte die Aufteilung des Gemeindelandes und den Verkauf beschlagnahmter Emigrantenländereien zu erschwinglichen Abzahlungsraten. Diese Agrarreform, mit der die Gironde der Konterrevolution Anhang zu entziehen und die Massen zu beschwichtigen hofft,

begünstigt zwar nur das mittelbürgerliche Element, ohne den bürgerlichen Großgrundbesitz anzutasten, aber sie vergrößert die Zahl der Verteidiger der Revolution auf dem Lande.
Und Frankreich hat sie nötig. Die Gefahr ist riesengroß. In allen Departements wühlt die Konterrevolution. Lafayette entfesselt am 14. August eine offene Revolte; gleich darauf erhebt sich die Konterrevolution in der Vendée; zwei weitere konterrevolutionäre Verschwörungen werden in der Dauphiné und in der Bretagne entdeckt. In Flandern rücken die Österreicher vor, am 2. September öffnet der Fall von Verdun der preußischen Armee den Weg zur Hauptstadt. Aus den Fenstern der überfüllten Gefängnisse dröhnen Lachsalven und Drohungen der dadurch ermunterten Royalisten. Durch ganz Paris geistert das Gespenst des weißen Terrors. Wie die Emigranten in den vom Feind besetzten Gebieten hausen, weiß man von Flüchtlingen. In der Vendée metzelte die Konterrevolution schon in den ersten Tagen allein in Mâchecoul 545 Männer, Frauen und Kinder nieder. Noch in der Nacht vor ihrem Abmarsch an die Front beschließen einige Sektionen jenes Volksgericht, das sie seit Kriegsbeginn gegen überführte Feinde der Revolution vergeblich forderten. Sie dringen in die Gefängnisse ein, verurteilen von jeweils drei Verdächtigen einen und richten mehr als tausend auf der Stelle. Zwei Wochen hernach gebieten die schlecht ausgerüsteten und kaum ausgebildeten Freiwilligen bei Valmy den Interventen auf eine Weise Halt, die Kriegsberichterstatter Goethe zu der Einsicht bringt: „Von hier und heute geht eine neue Epoche der Weltgeschichte aus.“ [51]

3. Die Formierung der plebejischen Linken im Ringen und die Demokratie. Die Bewegung der Enragés

Am 21. September 1792 tritt der berühmte Konvent zusammen. Freilich muß seine Zusammensetzung wie seine Politik die hochgeschraubten Erwartungen der Sansculotten von einer aus allgemeinen Wahlen hervorgegangenen Volksvertretung sehr bald abkühlen. Unter 750 bürgerlichen Deputierten sitzen zwei Arbeiter, einige Handwerker und etliche Bauern. Die großbürgerliche Gironde rückt auf die Sitze der Regierungspartei.

Der Kriegswinter 1792/93 verschärft die politische und ökonomische Situation. Der Verlust Belgiens im Verlauf der Frühjahrsoffensive und der Verrat des Generals Dumouriez, der zu den Österreichern überläuft, verschlimmern Front- und Versorgungslage bedrohlich. In der Vendée entfacht die Rekrutierung erneut den Bürgerkrieg, der in wenigen Wochen mehr Opfer verschlingt als die ganze Revolution in den Jahren zuvor. Auch in Lyon schwelt der Bürgerkrieg. In der Charente tobt der weiße Terror. Überall lauert Verrat. Die Massen, am Rande ihrer Geduld, müssen dem Konvent in einer gewaltigen Kundgebung die düstere Drohung der Volksjustiz vom September heraufbeschwören, um ihm am 10. März 1793 ein Dekret über die Errichtung eines Revolutionstribunals in Paris abzuringen, das royalistischen Verschwörern und Verrätern endlich das Handwerk legen soll. In den Gemeinden und Sektionen übernehmen Revolutionskomitees die Überwachung von Ausländern und Verbindungen nach dem Ausland.

Die Montagne, die Bergpartei, steht am Scheideweg. Spätestens in den Apriltagen wird auch ihr klar, daß sich die Revolution unter dem Zügel der Girondisten innen und außen festfährt. Die Girondisten halten

eindrucksvolle Reden und schreien Zeter und Mordio über die Verrätereien an der Front; die dafür verantwortlichen Generale aber bleiben ungeschoren. Der Verrat des Hofs ist in ganz Frankreich ein offenes Geheimnis, lange bevor man den Geheimschrank in den Tuilerien findet. Dennoch bedarf es monatelanger Kämpfe, um die Girondisten dahin zu bringen, der Hinrichtung Louis' XVI. am 21. Januar zuzustimmen. Um den royalistischen Widerstand im Innern zu brechen und sich der Feudalmächte Europas erwehren zu können, müßte man das Offizierskorps von verdächtigen Adligen säubern und durch Männer aus dem Volke erneuern, denen die Mannschaften vertrauen können. Die Gironde aber sperrt sich. Abgründiger Haß und tiefsitzende Furcht vor der zunehmenden Kraft der Volksbewegung machen die Girondisten binnen kurzem zu Handlangern der Konterrevolution. Im Konvent aber kommen auf einen Montagnarden zwei Girondisten; zudem sind die meisten Bergdeputierten als Kommissare in den Departements unterwegs. Die Montagne hat den Kopf voll, sich im Konvent der perfide eingefädelten Intrigen der Girondisten zu erwehren. Kraft und Einfluß der Bergpartei stützen sich auf ihre starken Positionen in der außerparlamentarischen Bewegung, den Sektionen, Clubs, Volksgesellschaften und solchen Kommunen, in denen das sansculottische Element überwiegt. *Mit* der Gironde kann die Montagne die Revolution nicht weiterführen; *gegen* sie nur dann, wenn sie ihr Bündnis mit der Masse der Sansculotten festigt. Und die Montagne muß sich entscheiden, will sie nicht selber unter die Räder geraten.

In den Departements liefert die katastrophale Versorgungssituation der Konterrevolution starke Trümpfe. Die Lebensmittelrequirierung für die Armee verlangt dem arbeitenden Volke in Stadt und Land neue Entbehrungen ab. Der Assignate, das durch die beschlag-

nahmten Güter mehr oder weniger gedeckte Papiergeld, verliert ein Drittel seiner Kaufkraft. Das Volk darbt mehr denn je; die ärmsten Schichten sind am Verhungern. Skrupellose Geschäftemacher, Kriegsgewinnler, Spekulanten und Lebensmittelschieber scheffeln Riesenvermögen aus eiskalt berechneter Warenhortung. Das Verlangen nach staatlichen Eingriffen in die freie Marktwirtschaft, die Forderung nach staatlichen oder kommunalen Lebensmittelspeichern, die beileibe nicht bloß von L'Ange in Lyon kommt, wird zur Lebensfrage der Revolution und kulminiert in spontanen Hungerkrawallen. Sektionen und Volksgesellschaften überschütten den Konvent mit Petitionen, verlangen Höchstpreise für Getreide und eine zentral geleitete Lebensmittelversorgung. Die Gironde sträubt sich und schlägt Hungeraufstände vielerorts blutig zusammen. Ihr politisches Prestige beim einfachen Mann schrumpft. Erwartungsvoll blicken die Sansculotten auf die Politiker des Bergs. Die sind freigebig in politischen Zugeständnissen: Politische Unterstützung des sansculottischen Elements in Sektionen, Volksgesellschaften und Kommune – ja! Erneuerung der Heerführung aus dem Volke – unbedingt! Aber selbst die Bergleute um Robespierre und Marat, die einiges soziale Gespür bekunden, begreifen nur mit Mühe und nicht ohne politischen Nachhilfeunterricht durch die Enragés und andere Sprecher der arbeitenden Massen, warum dem Volk Brot, Kohle und Seife wichtiger sind als die errungenen politischen Rechte. Zwar kann es sich der Berg nicht leisten, seinen politischen Stützpfeiler unter den Sansculotten zu verlieren, aber er sträubt sich, den Preis dafür in sozialer Münze zu zahlen, und rafft sich zu sozialen Zugeständnissen immer erst dann auf, wenn der Bruch droht. Wohl ziehen die volksverbundenen Sprecher des Bergs in Presse, Clubs und Konvent scharf vom Leder: Marat regt an, Schieber an ihrem eigenen Tür-

pfosten aufzuknüpfen; Robespierre erklärt Handelsspekulation auf Kosten der Mitmenschen zum Raub- und Brudermord. Worte aber machen das Volk nicht satt, und es ist der leeren Versprechungen so müde. Das Dekret vom 18. März 1793 aber, zu dem auch Marat und Robespierre ja sagen, schickt nicht Schieber und Spekulanten, sondern egalitäre Propagandisten des Agrargesetzes auf die Guillotine.

Aus diesem Manko linksjakobinistischer Sozialpolitik, ihrer Harthörigkeit für den Notschrei hungernder Massen, ihrem Unvermögen, von sich aus Leib- und Magenfragen des arbeitenden Volkes als politische Fragen aufzufassen, erwächst, was sich unter dem Namen der „Enragés", der „Zornigen", für plebejische Interessen schlägt. In den Enragés des Jahres 1793, den Jacques Roux, Jean Varlet, Théophile Leclerc, Pierre Dolivier, Petitjean und anderen schält sich der embryonale Kern einer plebejischen Partei heraus, keiner Partei im heutigen Sinne, „jedoch dräuende Vorankündigung einer solchen".[52] Als lose Gruppierung mit egalitären Bestrebungen unterschiedlicher Akzentsetzung, Konsequenz und Taktik postieren sich die Enragés entschieden und unerschrocken in der vordersten Front der Massenkämpfe. Die Geschichte läßt ihnen nicht viel Zeit, politische Erfahrungen zu sammeln. Taktische Fehler sind unvermeidlich. In ihren Reden, Petitionen und Zeitungen spiegelt sich, was die Plebejer von der Revolution erwarten. Das ist in erster Linie vom Kampf ums nackte Leben bestimmt, aber es weist in eine Richtung, die sich im Schmelztiegel der Revolution zur Bewegung Babeufs läutern wird.

Die Enragés drängen die Politiker des Bergs vorwärts und zwingen sie, sich um die bittere Not der arbeitenden Massen zu kümmern. Sie erlauben den Bergpolitikern nicht länger, die arbeitenden Massen mit unverbindlichen Kampfansagen an ihre sozialen Blut-

auger abzuspeisen. Ende 1792 schon tadeln die Enragés die Trägheit des Konvents, verlangen die Todesstrafe nicht bloß für Verräter, sondern auch für Wucherer, Schieber und Spekulanten. Festpreise für Lebensmittel und Gesetze gegen die Schwarzmarkthyänen sind der wiederkehrende Refrain der Petitionen, mit denen der Konvent überschüttet wird. Am 12. Februar 1793 bündelt eine Delegation aller achtundvierzig Sektionen und des Komitees der Freiwilligen aus den Departements die Forderungen zu einem Paket, an dem die Enragés deutlich mitgeschnürt haben. Die Abgeordneten behandeln es wie eine Sprengstoffladung. Feste Getreidepreise, zehn Jahre Gefängnis für Getreidespekulanten und Todesstrafe für Rückfällige werden verlangt. Heftige Entrüstung auf den Bänken der Gironde, grollender Unwille auf denen der Montagne bleiben die ganze Resonanz. Auch der Berg schätzt wie alle Anhänger der bürgerlichen Repräsentativdemokratie keine unbestellte Initiative von unten; er hat für außerparlamentarische Dazwischenkunft plebejischer Willenskundgebungen nicht das geringste übrig, schon gar nicht auf dem schartigen Boden der Sozialpolitik. Marat kanzelt die Überbringer der Petition als Provokateure ab, nennt das Ganze eine „niederträchtige Intrige“. Robespierre vermag in alledem nicht mehr als ein „Spiel Pitts“, des englischen Premierministers und Haupttreibers der konterrevolutionären Koalition, zu sehen. Zu kraß ist der Abstand zwischen ihrer eigenen Interessensphäre und der des darbenden Volkes. Den Politikern des Bergs sitzt der bürgerliche Rock immer näher als die plebejische Bluse.

Die Ladenstürme zwei Wochen darauf bedürfen zum Losbrechen keiner Enragés. Von nackter Verzweiflung diktiert, quittieren sie soziale Unterlassungssünden des Konvents. Im Generalrat der Kommune schwimmt Jacques Roux gegen den Strom, doch erntet er den

Beifall der Sansculotten auf der Tribüne, als er herausfordernd das Recht des Volkes auf Selbsthilfe verteidigt und die Ladenstürmerei als Expropriation der Expropriateure qualifiziert. An seinem Sitz im Generalrat der Kommune wird gesägt, nachdem sich ein erstes Gewitter Robespierres über ihm entladen hat.

Jacques Roux bietet der Montagne die Hand zu gemeinsamer Aktion. Im Kampf gegen girondistische Halbheit haben die Politiker des Bergs in den Enragés geduldige, verläßliche Verbündete, die zunächst ohne weiteres bereit sind, die sozialpolitische Trägheit der Montagnards auf das Schuldkonto der Girondisten zu buchen, die den Konvent beherrschen. Der politische Kampf der Enragés gegen die Girondisten gründet sich auf die Überzeugung, daß die Reichen aus Gewohnheit mit den Königen gemeinsame Sache machen und der Berg ohne die Gironde im Nacken eine entschiedenere Volkspolitik einleiten werde. Jacques Roux drängt die Montagne, die Girondisten aus dem Konvent auszuschließen. Die aber zaudert. Es bedarf des Aufstands in der Vendée, des erneuten Rückzugs der Armee infolge des Verrats girondistischer Offiziere und eindringlicher Mahnungen der 84 aus den Departements zurückgekehrten Bevollmächtigten, ehe sie sich endlich zum Handeln entschließt. Am 5. April appelliert der Berg an das Volk, den Girondisten ihr Mandat zu entziehen; am 6. April ringt er dem Konvent die Bildung eines mit außerordentlichen Vollmachten ausgestatteten Wohlfahrtsauschusses ab. Prompt rücken am 15. die Sektionen zum Konvent, um den Ausschluß der führenden Girondisten zu erzwingen,

Indes wütet der Hunger weiter, und Spekulanten horten das Getreide. Am 10. April verlangen das Pariser Departement, die Pariser Kommune und die Versailler Frauen vom Konvent wiederum Festsetzung von Höchstpreisen. Der Konvent sucht sie am Folgetag mit

einem Dekret über das Verbot der Börsenspekulation und den Zwangskurs der Assignaten zu besänftigen und erfüllt damit eine erste Forderung der Enragés. Die Hauptforderung nach dem Maximum aber bleibt offen. Drei weitere düstere Hungerwochen müssen verstreichen und 9 000 Vorstädter am 3. Mai anrükken und den Konvent vor die Wahl zwischen Aufstand und Maximum stellen, damit er sich tags darauf endlich zum „kleinen Maximum", zum Dekret über die Herabsetzung des Getreidepreises aufrafft.

Die Gironde, angesichts ihrer Mattstellung im Konvent blind vor Haß, schürt in den Departements zum Bürgerkrieg und zwingt die Montagne, den Enragés entgegenzukommen. Im gefahrvollsten Augenblick der Revolution, da die Gironde drauf und dran ist, den Krieg nach außen zu verlieren und das Land im Innern durch Bürgerkrieg zu zerfleischen, sind sich Montagne und Enragés ein letztes Mal einig. In den Tagen des 31. Mai bis 2. Juni marschieren die von Jakobinern und Enragés zusammengetrommelten Sansculotten zum Konvent, setzen der Obstruktionspolitik der Girondisten ein Ende und ihre Wortführer unter Hausarrest. Unter der Losung des Kampfs gegen die Hofkreaturen in Ministersesseln und Generalsuniform, gegen korrupte Deputierte, die sich mit Spekulanten und Schiebern „auf patriotische Weise" bereichern und Blut, Tränen und Schweiß des arbeitenden Volkes in klingende Münze verwandeln, rufen die „Zornigen" zu einem „letzten" Aufstand und heben die linken Jakobiner in den Sattel, weil sie sich vom Berg die Erfüllung der noch offenen sozialen Erwartungen der Plebejer erhoffen. Erst hernach soll sich herausstellen, daß beide zwar mitsammen gekämpft, aber Verschiedenes gewollt haben.

4. Bürgerlicher Demokratismus oder plebejischer Egalitarismus.
Jacques Roux

Freilich ist die Lage alles andere als rosig. Die ihrem Hausarrest entflohenen girondistischen Abgeordneten wiegeln in der Provinz zum Bürgerkrieg gegen Konvent und Jakobiner auf. Die Gironde schlägt jetzt aus ihrer eigenen volksfeindlichen Sozialpolitik politisches Kapital; ihre hausgemachte Agrarpolitik verschafft der Konterrevolution unter den unzufriedenen Bauern Rekruten. In der ersten Junihälfte kann sich der Konvent von 83 Departements nurmehr auf 23 stützen. Mit korrupten Elementen in der Verwaltung und Verrätern in der militärischen Führung haben elf Armeen ganz Europa die Stirn zu bieten, inzwischen auf französischem Boden.
Wohl macht der Berg umgehend Ernst mit einer Bodenreform, die der Konterrevolution im Sinne des Wortes den Boden unter den Füßen entzieht: Am 3. Juni 1793 wird der ratenweise Verkauf der parzellierten Emigrantenländereien mit zehnjähriger Zahlungsfrist beschlossen; eine Woche darauf die je Kopf geregelte, gleiche Verteilung des Gemeindelandes ermöglicht. Das Gesetz vom 17. Juli über die entschädigungslose Aufhebung aller Feudalrechte und die Vernichtung aller feudalen Rechtstitel und Dokumente vertilgt das Feudalsystem auf dem Lande mit Stumpf und Stiel, erfüllt die Hauptforderung der Bauern und gewinnt der Revolution die Sympathie von drei Millionen Kleinbauern. Die Dekrete vom 8. und vom 21. Juni erhöhen das Einkommen der Beamten und entbürden das städtische Kleinbürgertum von einer Zwangsanleihe zu Lasten der Reichen.
Nur die plebejischen Schichten gehen leer aus. Ihnen hat die ganze Revolution nichts, gar nichts gebracht als neue Herren, schlimmeren Hunger, Krieg, Infla-

tion, Arbeitslosigkeit und soziale Entrechtung durch das Gesetz Le Chapelier. Das Kleine Maximum bleibt auf dem Papier. Die Gemäßigten, die sich um Danton sammeln, hintertreiben seine Ausführungsbestimmungen; Schieber und Spekulanten erspähen Hintertürchen; notwendige Maßnahmen scheitern an Gleichgültigkeit und Sabotage von Verwaltungsinstanzen. Auf die versprochene „innere Revolutionsarmee" zur Kontrolle seiner Einhaltung, auf verschärfte Gesetze gegen Hamsterer, auf Standrecht und Sondergerichte warten die Plebejer vergebens. Industrielle und Kaufleute wissen die ihnen auferlegte Sondersteuer auf die Verbraucher abzuwälzen. Schließlich sinkt die Kaufkraft der Assignaten auf ein Viertel ihres Nominalwerts. Heftiger denn zuvor gären die unerfüllten Forderungen. In der letzten Juniwoche beschlagnahmen Arbeiterfrauen wiederum Lebensmittel zu eigenmächtig festgesetzten Preisen.
Das plebejische Element bleibt Ferment der Bewegung. Die „Zornigen" verstärken ihr Trommelfeuer. Nichts Unzumutbares oder gar Unmögliches verlangen sie von der Montagne, nur das zur Rettung der Revolution, weil zum nackten Leben des Volkes Notwendige und durch den Krieg Gerechtfertigte: allgemeines Preismaximum für alle lebensnotwendigen Verbrauchsgüter; Abbau der schreienden sozialen Gegensätze durch Besteuerung der Reichen sowie Beschlagnahme betrügerisch erworbenen Vermögens neureicher Kriegs- und Revolutionsgewinnler zugunsten von Kriegsversehrten, Witwen, Waisen und Kriegsfreiwilligen; Sofortmaßnahmen gegen korrupte Deputierte, Verhaftung von Verdächtigen, Geiselhaft für Angehörige von Emigranten und Standrecht für unverbesserliche Blutsauger des Volkes; organisierte Volkskontrolle anstelle saumseliger Behördenaufsicht, Säuberung der zivilen und militärischen Ämter von Adligen, Priestern, korrupten Elementen und Intriganten und

Besetzung der Verwaltung durch Sansculotten; allgemeine Volksbewaffnung zum Schutze der Grenzen. Bitter rechnet der Enragé Leclerc den Zauderern vor, daß allein die Beibehaltung der Adligen in der Heerführung dem Volke 150 000 unnötige Opfer abverlangt habe. Zu allen diesen Maßnahmen, gegen die auch die Montagne sich so zäh sträubt, muß sie sich in der Folge unter dem Druck der Umstände bereit finden, freilich mit beträchtlichem Zeit- und Reibungsverlust.

Der Konflikt zwischen der plebejisch-egalitären Position der Enragés und der bürgerlich-demokratischen der Montagne spitzt sich zu, als in der vierten Juniwoche 1793 die neue Verfassung verabschiedet werden soll. Mit der Verfassung bringt die Montagne in wenigen Wochen zuwege, womit die Gironde in neun Monaten nicht niederkommen konnte. Seit Robespierre seinen Entwurf einer Menschenrechtserklärung im Jakobinerclub verlesen hat, glimmt in den plebejischen Schichten neue Hoffnung. Im Juni spricht man in ganz Paris von nichts anderm. Die soziale Akzentsetzung des Robespierreschen Entwurfs erlaubt egalitäre Ausdeutung: Das Eigentumsrecht wird dem Recht auf Existenz untergeordnet und durch progressive Steuern begrenzt; alle Bürger werden an der Gesetzgebung beteiligt; das Recht des Widerstands ist verfassungsrechtlich verankert; allen Bürgern wird Unterricht zugesichert; das Recht auf Arbeit und soziale Unterstützung bei Arbeitsunfähigkeit ist als Menschenrecht definiert.

Zwar hat der Verfassungsausschuß der Bergpartei vom ursprünglich vorgesehenen Recht auf Beschränkung des Eigentums nichts übriggelassen, und Robespierre nahm die Verwässerung hin. Denn auch in der vorliegenden Form hat das Verfassungswerk weder im 18. noch im 19. Jahrhundert seinesgleichen. Der Agitation der Girondisten, an deren Schürzenzipfel sich inzwi-

schen die gesamte Konterrevolution geheftet hat, nimmt es den Wind aus den Segeln. Es widerlegt das girondistische Geraune von „Diktaturgelüsten" der Montagne und bietet darüber hinaus eine politische Plattform, die alle an der Vertiefung der Revolution interessierten Kräfte um die Montagne einen kann. Die Verfassung von 1793 macht Ernst mit der politischen Gleichheit, erklärt die Regierung der Volksvertretung gegenüber verantwortlich und die Regierungsmaßnahmen – unabhängig von der Meinung der Deputierten – durch einen direkten Volksentscheid korrigierbar. Die Deputierten gehen aus allgemeinen, direkten Wahlen hervor, bei denen die absolute Mehrheit entscheidet. Indessen zwingen Krieg und Bürgerkrieg, das Inkrafttreten der Verfassung bis zum Frieden auszusetzen.
Die Enragés sind weit davon entfernt, die Vorzüge dieser Verfassung zu übersehen. Als Sprecher der Plebejer aber sehen sie mehr. Jacques Roux beurteilt die Stärke der Jakobinerpartei realistisch genug, um ihr nicht wie L'Ange eine komplette Alternativlösung entgegenzusetzen. Er will lediglich den Augenblick einer Grundsatzdebatte nicht ungenutzt verstreichen lassen und beschränkt sich in seinem Zusatzantrag auf eine plebejische Minimalforderung. Die freilich hat es in sich. Denn was Jacques Roux im *Manifest der Zornigen* (siehe Textteil, S. 7 ff.) im Interesse der Plebejer vorbringt, ist seinem Kern nach das, was L'Ange vor ihm und alle Sozialisten und Kommunisten nach ihm an bürgerlichen Verfassungen auszusetzen haben: den Mangel sozialer Garantien für politische Rechte. Wie alle späteren sozialistischen und kommunistischen Streiter des arbeitenden Volkes enthüllt Roux das Utopische des liberalen Gesellschaftsideals und weist nach, daß von Freiheit keine Rede sein kann, wo soziale Sicherheit und Gerechtigkeit fehlen. Wie L'Ange und künftige Kommunisten nimmt er die Demokraten

beim Wort und macht deutlich, daß Menschenrechte in plebejischer Übersetzung einen anderen Sinn haben als von bürgerlicher Warte. „Die Freiheit ist ein leerer Wahn, solange eine Menschenklasse die andere ungestraft aushungern kann. Die Gleichheit ist ein leerer Wahn, solange der Reiche mit dem Monopol das Recht über Leben und Tod seiner Mitmenschen ausübt. Die Republik ist ein leerer Wahn, solange Tag für Tag die Konterrevolution am Werk ist mit Warenpreisen, die drei Viertel der Bürger nur unter Tränen aufbringen können."[53]

Jacques Roux rät den Mitgliedern seiner Sektion, zum Konvent zu ziehen und ihm klarzumachen: Wir vergöttern die Freiheit, aber wir wollen nicht verhungern! Fraglos zerschlägt Jacques Roux Porzellan, wenn er just im Augenblick der Verfassungsweihe der obersten Volksvertretung so grobe Wahrheiten sagt. Roux selber findet später Sachbezug, Zeitpunkt und Form nicht unbedingt glücklich gewählt. In Wirklichkeit überschreitet er mit seiner Forderung die Grenze des für die Bergpartei Zumutbaren, deren Politik sich auf den linken Bürgerblock und dessen Einheit mit den Plebejern stützt. Inhaltlich prescht Roux längst nicht so weit vor wie L'Anges Verfassungsentwurf, der das Eigentum als Naturrecht fallenläßt. Doch L'Ange entwirft nur einen Plan; hinter Roux steht die versteckte Drohung der plebejischen Rebellion.

Im Grunde tun Jacques Roux und die Seinen nichts anderes als das, wozu alle revolutionären Führer der Arbeiterbewegung fürderhin gezwungen sind: In der vordersten Front der Massenbewegung und mit der unter den besonderen Bedingungen der Jahre 1793/94 möglichen Organisation der plebejischen Schichten in Sektionen und Volksgesellschaften reißen sie der Bourgeoisie jedes soziale Zugeständnis zur Daseinsbehauptung der arbeitenden Massen Stück für Stück aus Klauen und Zähnen. In der Tat erfüllen auch die

Linksjakobiner keine einzige Forderung der Plebejer freiwillig. Jede einzelne Maßnahme muß ihnen im zähen Kampfe abgerungen werden, und selbst das gelingt nur so lange, wie die Sansculotten zum Niederwerfen der inneren und äußeren Konterrevolution noch gebraucht werden. Das *Manifest der Zornigen* dokumentiert, daß es Jacques Roux nicht darum geht, das Bündnis mit den Jakobinern zu sprengen. Es umreißt vielmehr die Voraussetzungen, unter denen allein es vom Standpunkt des arbeitenden Volkes haltbar ist. Dieser Standpunkt aber ist für das Bürgertum auf die Dauer unerträglich.

Objektiv manifestiert sich im historischen Auftritt der Enragés die aufbrechende Kluft zwischen bürgerlichem und plebejischem Element im heterogenen Ganzen der Sansculotten; in der Zielsetzung gewiß noch nicht so eindeutig plebejisch geprägt wie bald darauf in Babeufs Partei der Gleichen, aber mit einem bemerkenswert klaren Bewußtsein des sozialen Gegensatzes innerhalb des bisherigen dritten Standes, mit entschiedenen sozialen Forderungen für die Gegenwart und mit einer sich eindeutig von bürgerlicher Vorstellung abgrenzenden Auffassung von Demokratie. Ähnlich wie L'Ange und bald darauf Babeuf skizziert Jacques Roux die neue Frontstellung der „arbeitenden Klasse" nicht mehr allein gegen die feudale Aristokratie, sondern bereits gegen die künftige herrschende Klasse der „Kapitalisten", die Finanzaristokratie, deren Kampfplatz die freie Konkurrenz, deren Waffe das Geld, deren Mord der Hunger ist. Roux übersetzt die politische Losung Marats und Robespierres von der inneren Sicherheit als Voraussetzung für die äußere ins Soziale und ruft die „ewig unterjochten Plebejer" zum Kampf gegen die immerdar unterdrückenden Patrizier, ihre sozialen Blutsauger. Anders als L'Ange denkt Roux an keine ökonomische Absicherung gegen die Ausbeutung durch Bildung von Genossenschaften;

er hält auch nicht viel von den Besteuerungsrezepten der revolutionären Demokraten, deren Lasten die Reichen ja doch wieder auf die eine oder andere Weise dem darbenden Volke aufzubürden wissen. Am meisten verspricht er sich von der gewaltsamen Niederhaltung der Ausbeuter mit politischen Mitteln.

Der Entwicklung des Kapitalismus mit politischer Gewalt wehren zu wollen, ist zweifellos reine Utopie. Oberflächlich wäre es jedoch, die plebejischen Forderungen als vorlaut und unzeitgemäß abzutun, weil ihre Ziele unerreichbar sind. Im Gegenteil! Sie erzwingen das historisch Mögliche, weil sie das noch nicht Mögliche ansteuern, das können sie nicht anders als in utopischer Form. Unter dem massiven Druck egalitaristischer Forderungen wird der anfangs von der Bourgeoisie eingeschlagene sogenannte „preußische Weg" der kapitalistischen Entwicklung der Landwirtschaft weitgehend zugunsten des „amerikanischen Weges" zurückgedrängt.[54] Ihr Ideal, das aus eigener Arbeit gewonnene Einkommen gegen Ausbeutung gesetzlich abzusichern, ist von der Vorherrschaft der kleinen Warenproduktion geprägt. Das ist Utopie; denn alles, was sie tun, befördert eben jene kapitalistischen Verhältnisse, die sie so erbittert bekämpfen. Gleichwohl hat ihre historische Wortmeldung ein vorzeitiges Erstarren der Revolution verhindert. „Jacques Roux unterzog sich der Aufgabe, die Montagne – so lange wie möglich – beim Volke festzuhalten, die Spitze der Revolution auf die werktätige Masse zu verpflichten und nicht umgekehrt."[55] Den plebejischen Streitern verdankt die Französische Revolution ihre Gründlichkeit. Nicht an Jacques Roux liegt es, wenn das Trennende, das dem Klassenbündnis von Sansculotten und Mittelbürgertum im Kampfe gegen innere und äußere Feudalität innewohnt, schließlich das gemeinsame Interesse überwuchert. Er registriert lediglich einen objektiven Tatbestand.

Was die Zukunftsvorstellung Jacques Roux' in sozialer Hinsicht an Entschiedenheit und Präzision vermissen läßt, bieten seine politischen Einsichten in Fülle. Für die Erkenntnis, daß das arbeitende Volk die politische Macht braucht, um sich eine Welt einzurichten, in der die Früchte der Erde ihm gehören, und wie diese Macht beschaffen sein muß, „um die Herrschaft von Menschen über Menschen ein für allemal auszurotten“[56], haben die Enragés wichtige Vorarbeit geleistet. Als Wortführer der arbeitenden Massen, als Theoretiker und Praktiker einer plebejisch-egalitären Volksdemokratie, als politische Vorläufer der Pariser Kommunarden gebührt ihnen ein Platz in der Geschichte des sozialistischen und kommunistischen Denkens. Auch Marx erblickt in Leclerc und Roux Mittelglieder jener revolutionären Bewegung, die im Cercle sociale begann und mit Babeufs Verschwörung die kommunistische Idee hervortrieb, jene Idee, die, konsequent ausgearbeitet, die „Idee des neuen Weltzustandes“ ist.[57]

Nicht anders als L'Ange kämpft auch Jacques Roux für das plebejische Ideal einer Ordnung, in der die Gesetze nicht mehr von Reichen für Reiche gemacht sind. Er hält nichts von jener Demokratie bürgerlich-repräsentativen Zuschnitts, wie sie den Jakobinern als beste aller möglichen erscheint. Die arbeitenden Massen wollen Demokratie nicht bloß *für* das Volk, sondern *durch* das Volk. Ihre Vorstellung von Direktdemokratie unter Beibehaltung der kapitalistischen Warenproduktion ist utopisch. Doch spricht aus ihr eine erste Erfahrung von vier Revolutionsjahren, in denen diejenigen, denen sie in den Sattel geholfen, alles ganz anders gemacht, als sie gewollt hatten. Sie suchen nach Sicherungen, die verhindern, daß dem Volke die Macht entwunden werden kann.

Jacques Roux will keineswegs eine dezentralistische Verzettelung der Macht, vielmehr zentrale Leitung

und für alle gültige Gesetze, aber eben Gesetze, deren Zustandekommen bereits sichert, daß sich das Interesse des Volkes in ihnen wiederfindet und daher auch respektiert wird; er will Rechenschaftslegung der Deputierten in ihren Sektionen, wie sie auch L'Ange in seinem Verfassungsentwurf vorschwebt. Wieder und wieder macht Roux darauf aufmerksam, daß die allerbeste Verordnung nichts taugt, wenn sich im Apparat Leute breitmachen, die nur ihre Brieftasche im Sinn haben, und verlangt Sansculotten in allen Verwaltungsstellen von unten bis oben. Das aber ist weit mehr, als auch die gutwilligsten Jakobiner dem arbeitenden Volke an politischer Selbstbestimmung zugestehen wollen und können. In dem Augenblick, da die Sprecher der plebejischen Schichten dem Berg gegenüber ihr besonderes Interesse geltend machen, das mit dem bürgerlichen nicht mehr unter einen Hut zu bringen ist, beginnt die Sprengkraft des Klassenantagonismus zu wirken, unter deren Dynamik der Block über kurz oder lang bersten muß.
Flugs setzt die Montagne alle Hebel in Bewegung, von der Kommune über die Clubs bis zur Presse. Die politisch-moralische Diffamierung Jacques Roux' und seiner Genossen reicht von der Karikatur eines aufgeblasenen Gernegroß und notorischen Quenglers und Verleumders der besten Patrioten bis zur Verdächtigung, er sei ein Agent des Auslands. Was sollen die verwirrten und bestürzten Plebejer angesichts der Flut schlammiger Stimmungsmache glauben, zu einer Zeit, da man niemandem mehr recht trauen kann, weil vierjährige Enttäuschung gar zu viel Vertrauen abgenutzt hat; zudem eröffnet Robespierre, der „Unbestechliche", höchstselbst die Offensive, und auch der verehrte Marat läßt keinen guten Faden an Jacques Roux. Wie sollen sie sich entscheiden angesichts des Aufmarsches jakobinischer Autoritäten im Club der Cordeliers, die sie vor die Alternative stellen, zwischen

der Republik und ihren Feinden zu wählen. Die Sektion der Gravilliers, der Roux angehört, hält ihm zwar auch nach seinem Durchfall im Konvent noch die Stange, macht ihn sogar herausfordernd zum Sektionspräsidenten und holt ihn vorübergehend sogar aus dem Gefängnis. Vor dem Revolutionstribunal aber kann sie ihn nicht retten.

Nicht Mangel an politischer Erfahrung, nicht taktische Fehler stürzen die Enragés ins Verderben. Dergleichen erleichtert es der Montagne höchstens, die unbequemen Mahner auszubooten. Auch ist es sicher kein Fehler – wie man bisweilen liest –, daß sie sich nicht auf ökonomische Ansprüche beschränken, sondern dem „Berg" politische Forderungen stellen. Der Kampf auf politischem Gebiet bleibt auch fürderhin keiner politischen Bewegung erspart, will sie ernsthaft etwas für die ausgebeuteten Massen erreichen. Der Abgrund, der L'Ange, Jacques Roux mit den Enragés und in der Folge die ihnen ähnlichen, wenn auch von zwielichtigen Elementen und bedenklicher Politik nicht freien Hébertisten sowie die Cordeliers, bald darauf Babeuf und seine Kampfgenossen verschlingt, ist der gleiche: die tiefe soziale Kluft, die die Revolution aufreißt und deren Beschaffenheit und Tiefe sie als erste auszuloten suchen, obgleich sie sich erst undeutlich abzuzeichnen beginnt. Sie sterben als Märtyrer einer plebejischen Vorhut des modernen Proletariats, in einer Zeit, in der die Kraft der Bewegung, für die sie streiten, noch zu schwach ist, um ihre Kerker aufzubrechen.

Der gleiche Abgrund reißt noch vor Ablauf eines Jahres auch die linken Jakobiner in die Tiefe, und nicht zufällig in dem Augenblick, als sie notgedrungen Schritt um Schritt jene Sozialpolitik zu verwirklichen beginnen, um derentwillen sie die Enragés über die Klinge springen ließen. Bereits Ende Juni 1793 schließt der Konvent die Börse, droht Spekulanten

mit Strafen und erwägt eine Neufassung des Maximums. Einen Monat darauf verbietet ein Dekret wucherischen Aufkauf, kündigt Betrügern die Guillotine an und beschließt eine Bestandsaufnahme aller Versorgungsgüter. Gleichzeitig gehen Kommissare mit weitgehenden Vollmachten in die Departements und sichern Erfassung, Beschlagnahme und Arbeitskräftebeschaffung; sie schröpfen die Reichen bisweilen recht empfindlich und verteilen beschlagnahmte Vorräte kostenlos unter die Armen. Im August ordnet der Konvent die Einrichtung von Versorgungsspeichern in allen Distrikten an – eine Beruhigungspille, denn es gibt kaum Vorräte. Indessen halten zusätzliche Mittel für die Nahrungsgüterversorgung, Beschlagnahmen, Lebensmittelkarten und strenge Kontrollen namentlich der Bäcker wenigstens in der übervölkerten Hauptstadt den Hunger in eben erträglichen Grenzen. Am 23. August beugt sich der Konvent dem Druck der Freiwilligen, der Sektionen und der Kommune und beschließt die allgemeine Mobilmachung, die „Levée en masse", das erste revolutionäre Millionenheer der Geschichte, das binnen kurzem den Sieg über die Interventen entscheidet.

Eine derartige Kraftanstrengung aber erfordert eine kühnere Sozialpolitik und hierfür eine reglementierte Wirtschaft. Beides muß die Gegensätze zwischen der linken Jakobinerdiktatur und den revolutionsmüden Kreisen der Bourgeoisie vertiefen. Es ist daher weder schlechter Wille noch mangelnde Einsicht, wenn der Wohlfahrtsausschuß sich nicht ohne nochmaligen kräftigen Rippenstoß von unten zu energischeren Maßnahmen für die hungernden Massen entschließen kann, sondern berechtigte Sorge um den Bestand des antifeudalen Blocks. In der zweiten Hälfte des Jahres 1793 nehmen sich die Hébertisten der verwaisten Sansculottenbewegung an. Unter ihrer Regie erzwingt eine gewaltige Massenkundgebung am 5. September

vom Konvent die Zusage einer umgehenden Einführung des bislang vergeblich geforderten „allgemeinen Maximums“, der Festpreise für alle Grundnahrungsmittel und Bedarfsgüter, und der Aufstellung einer revolutionären Armee, die die der Lebensmittelversorgung kontrolliert. Der äußere Krieg setzt den Terror als Notwehr gegen Aufständische, Verschwörer, Verräter und Saboteure der militärischen und zivilen Versorgung auf die Tagesordnung. Mitte Dezember wird der Terror, bis dahin Ausnahmeerscheinung, durch das Gesetz über die Verdächtigen rechtlich legitimiert. Sprunghaft steigt die Zahl jener Konjunkturritter, die wegen Betrugs, Verletzung der Preistarife und Lebensmittelhortung der Guillotine überantwortet werden. Ab September/Oktober 1793 ballt sich im Wohlfahrtsausschuß alle Macht einer straff organisierten, handlungsfähigen, revolutionären Diktatur. Sie stützt sich in der Provinz auf Clubs, Volksvereine und örtliche Revolutionsausschüsse, auf Kommune und Sektionen und arbeitet mit bevollmächtigten Kommissaren und ernannten Beamten.
Indessen sind Höchstpreise in einem von Krieg und Bürgerkrieg erschöpften und zerrütteten, zudem durch die englische Blockade vom Außenhandel abgeschnittenen Land ohne Planwirtschaft eine ziemlich verzweifelte Sache. Die Läden leeren sich im Handumdrehen; die Leute haben nun zwar Geld, aber keine Ware, und der Schwarzmarkt blüht im verborgenen weiter. Im Winter wiederholen sich die erbitterten Szenen, Tränen und Schlägereien vor den Bäckerläden. Lieferwagen vom Lande werden kurzerhand geplündert. Auch hat der am 24. Februar 1794 vorliegende Preistarif für die Lohnarbeiter seine Tücken. Ihm liegt – zuzüglich eines Aufschlages – nicht nur der Preisindex, sondern auch der Lohnindex von 1790 zugrunde. Seit die Arbeitslosigkeit mit der Massenaushebung zurückgegangen ist, haben sich die Arbeiter höhere Löhne

erkämpft, die nun auf das Anderthalbfache von 1790 zurückgeschraubt werden sollen. Gemeindebehörden, in denen das sansculottische Element überwiegt, legen die neuen Lohntarife wohlweislich auf Eis. Wo den Arbeitern jedoch Tarife aufgezwungen werden, wie in Paris am Vorabend des 9. Thermidor, kommt es zu erbitterten Demonstrationen. Indessen liegt eine durchgreifende plebejische Sozialpolitik nicht in der Macht der Jakobiner, weil außerhalb der Möglichkeiten kapitalistischer Verhältnisse.
Die Septembergesetze haben das durch die Repressalien gegen die Enragés erschütterte Bündnis zwischen linken Jakobinern und plebejischer Bewegung nochmals notdürftig geflickt; doch nach der Niederschlagung der unter hébertistischer Flagge segelnden Volksbewegung im Frühjahr 1794, der Säuberung der Kommune und der Volksgesellschaften zerbröckelt es unaufhaltsam. Nun die Konterrevolution geschlagen ist, packt die Guillotine auf dem linken Flügel der Sansculottenopposition unbarmherzig zu. Das widerspruchsvolle Bündnis zwischen den bürgerlichen Kräften der Bergpartei und den ärmeren Sansculotten ist nicht länger lebensfähig, als die Gefahr dauert, die es erzwang.
Die berühmten Ventôsedekrete vom Februar/März 1794 sind ein letzter Versuch, sich der plebejischen Schichten zu versichern. Die Dekrete sehen vor, Grundbesitz und Vermögen von etwa neunzigtausend Verdächtigen, darunter Girondisten und bourgeoise Wirtschaftssaboteure, deren Profitgier größer war als die Angst vor der Guillotine, an Millionen besitzlose Patrioten zu verteilen. Erstmals in fünf Jahren denkt man an die Plebejer. Zu spät! Die Bourgeoisie und ihre gefügigen Werkzeuge in Behörden und Ausschüssen wissen es zu verhindern, daß in den der Jakobinerdiktatur noch verbleibenden Monaten die Fonds und ihre Empfänger auch nur listenmäßig erfaßt wer-

den. Zudem müssen diese sozialen Zugeständnisse mit der Entlassung des arbeitenden Volks aus der Politik bezahlt werden: mit der Auflösung der Revolutionsarmee und der Lahmlegung der Volksgesellschaften, die ohne praktische Aufgaben dahinsiechen.
Die Ventôsedekrete vertiefen den Riß zwischen den Robespierristen und den übrigen Mitgliedern des Bergs. Der extreme Terror gleichzeitig nach links und nach rechts (Hébertisten hier, Dantonisten dort) ist keine rettende Klammer gegen die innere Sprengkraft des Bündnisses, kein Mittel gegen die schwindende Massenbasis. Bei den saturierten Groß- und Mittelbauern wächst der Unmut gegen Preisreglementierung und Beschlagnahme, nicht minder bei der neureichen, spekulationshungrigen städtischen Bourgeoisie. Sobald die innere Konterrevolution erstickt ist und im Sommer 1794 die Interventen vom französischen Boden vertrieben sind, stehen die bürgerlichen Errungenschaften der Revolution auf festen Füßen. Es bedarf des Terrors zu ihrer Verteidigung nicht weiter. Die Volksbewegung, führerlos, entmutigt und vom politischen Leben ausgeschlossen, ist mit gebundenen Händen ihren sozialen Blutsaugern überantwortet. Die Bourgeoisie will nunmehr endlich die Früchte ihrer Angst ungestört genießen. Der energische Robespierre wird überflüssig, der unbestechliche lästig. Die Risse spalten nicht nur den Jakobinerclub, sie reichen bis in den Wohlfahrtsausschuß. Vier Wochen nach dem entscheidenden Sieg über die Interventen bei Fleurus, am 27. Juli 1794, dem 9. Thermidor, arrangiert man den Sturz der Robespierristen. Es liegt nicht nur an den vier Tage zuvor in Paris eingeführten neuen Lohntarifen, daß Robespierre und seine Anhänger unter den plebejischen Schichten ebensowenig Verteidiger finden wie in der eigenen Partei. Es nutzt ihnen nichts, daß sie dem Rousseauschen Ideal einer Kleineigentümergesellschaft aufrichtig zugeneigt sind, das dem

plebejischen Egalitarismus nahesteht. Alles, was sie taten, beförderte die Entbindung der kapitalistischen Verhältnisse. Die Jakobinerdiktatur mußte an dem ihr innewohnenden Widerspruch zerbrechen.
Der kleinbürgerliche Egalitarismus der linken Jakobiner, so weit er an Entschiedenheit hinter dem plebejischen Egalitarismus auch zurückblieb, hinterließ gleichwohl Spuren in der revolutionären Tradition nicht nur der kleinbürgerlichen Demokraten, sondern auch vieler utopischer Sozialisten und Kommunisten, die meinten, sich auf ihn berufen zu können. Das Bündnis mit der plebejischen Bewegung, das Robespierre um der Verteidigung der bürgerlichen Errungenschaften willen erstrebte, erschien manchen späteren Revolutionären als erste Etappe einer sozialistischen Revolution, seine Verfassung als Vorstufe einer Volksdemokratie. Übersah oder unterschätzte man auch vielfach den bürgerlichen Charakter der Jakobinerherrschaft, so bot doch die demokratische Etappe der bürgerlichen Revolution den arbeitenden Massen ein echtes Exerzitium politischer Aktivität, eine hohe Schule politischer Erfahrungen, die über den Babouvismus hinaus die gesamte kommunistische Bewegung des 19. Jahrhunderts bis zur Pariser Kommune nachhaltig beeinflußte.

5. Der Durchbruch zum Kommunismus in der Bewegung der „Gleichen“ am Ausgang der Revolution. Gracchus Babeuf

Die Thermidorbourgeoisie schraubt die revolutionären Errungenschaften auf großbürgerliche Maßstäbe zurück; sie baut alle demokratischen „Auswüchse“ rigoros ab und unterbindet jedes politische Mitspracherecht der Volksmassen. Sie entmachtet die Ausschüsse, beseitigt die Pariser Kommune, löst die Revolutions-

komitees und die Volksgesellschaften auf und schließt den Jakobinerclub. Laut Gesetz ist der Terror aufgehoben. Konterrevolutionäre und Girondisten sind bald auf freiem Fuß und erhalten ihre politischen Rechte zurück. Nicht so die Jakobiner. Soweit sie nicht im Gefängnis sitzen, werden sie von bewaffneten Banden reicher Sprößlinge gejagt.
Heftiger denn je verschlimmert sich die soziale Lage des arbeitenden Volkes. Wohl waren schon unter Robespierre zur Belebung der Wirtschaft Maximum und Kontrolle des Wuchers gelockert, das System der Requirierungen eingeschränkt worden. Dennoch konnten sich die Werktätigen dank ihres Einflusses in den Ausschüssen – und wenn nicht anders, über das Revolutionstribunal – der niederträchtigsten Blutsauger erwehren. Nun sind sie den Schurkereien skrupelloser Bankiers, Börsenmakler und Großhändler wehrlos ausgeliefert. Mit der Aufhebung des Preismaximums am 9. Dezember 1793 schnellen die Preise sprunghaft in die Höhe; der Kaufwert des Papiergeldes sinkt bis April 1795 von ursprünglich 100 auf 8 Francs. Aus Protest gegen eine Zwangsanleihe schließen viele Unternehmer ihre Betriebe. Wenn die Arbeiter Glück haben, bringen sie für einen vierzehnstündigen Arbeitstag 5 Francs Papiergeld nach Hause, das bald weder von Bauern noch von Händlern in Zahlung genommen wird. Schon im Morgengrauen drängen sich in den Vorstädten hohlwangige Arbeiterfrauen vor den Bäckerläden. Die Selbstmordziffer steigt. Kinder verhungern auf der Straße. Währenddessen feilschen, politisieren und tanzen feiste, verschlagene Geschäftemacher in ihren Salons, feiern Orgien, lassen sich ein Frühstück für 400 bis 500 Francs servieren.
In wilder Verzweiflung, führerlos und ohne Plan erheben sich am 12. Germinal (1. April 1795) die Arbeiter der Vorstädte. Auf Mützen und Ärmel mit Kreide geschrieben: „Brot und die Verfassung von

1793! Freiheit für die Patrioten!", dringen sie in den Konvent. Brutal schlägt man sie zusammen. Ein letztes Mal noch raffen sie sich auf, läuten am 1. Prairial (20. Mai 1795) abermals die Sturmglocken. Die Woge der Aufständischen überschwemmt das Stadtinnere, brandet in den Konventsaal. Einheiten der Nationalgarde gehen zum Volke über. Erstmals seit 1789 werden reguläre Truppen gegen die Pariser Aufständischen herangeholt. Nach erbittertem viertägigem Kampfe zwingt mehr noch der Hunger als die Kanonen sie in die Knie. Nach diesem letzten schweren Aderlaß braucht es ein Drittel Jahrhundert, bis sich die arbeitenden Massen wieder erheben.
Die neue Verfassung vom 2. August 1795 erhält großbürgerlichen Zuschnitt. Sie ersetzt die Anerkennung der Gleichheit aller als Naturrecht durch den Passus von der Gleichheit vor dem Gesetz; sie beschneidet die Vereinsfreiheit, verbietet Zusammenrottungen und gemeinschaftliche Petitionen und damit jede außerparlamentarische Initiative. Rede- und Pressefreiheit sind nicht mehr als Menschenrechte anerkannt und können nach Belieben eingeschränkt oder aufgehoben werden. Gleiches Recht auf Erziehung, auf Wohlfahrtsunterstützung gibt es nicht mehr. Politische Gleichheit und allgemeines Wahlrecht sind abgeschafft und durch ein Zensuswahlrecht ersetzt. Die gesetzgebende Gewalt geht an den Rat der Fünfhundert und den Rat der Alten über. Die ausübende Gewalt übernimmt ein fünfköpfiges Direktorium. Während der noch vierjährigen Dauer der Republik sucht die Großbourgeoisie ihre Macht nach innen und außen politisch und ökonomisch zu festigen. Dabei fürchtet sie um den von ihr erworbenen ehemaligen Kirchen- und Emigrantenbesitz hinreichend, auch royalistischen Umtrieben energisch entgegenzutreten. Börsengaunerei, Spekulation und Raub aus annektierten Gebieten erlauben eine Kapitalakkumulation in unerhörtem

Ausmaß und Tempo. Mit ihr vertieft sich die Kluft zwischen überschäumendem Reichtum und grauenhaftem Elend.
In dieser für die arbeitenden Massen düstersten, hoffnungslosesten Periode der bürgerlichen Revolution formiert sich in den Kerkern des großbürgerlichen Direktoriums um Gracchus Babeuf der Führungskern einer ersten „wirklich agierenden kommunistischen Partei".[58] Es sind mutige, aufrechte und politisch erfahrene Männer, meist überzeugte revolutionäre Demokraten wie Filippo Buonarroti, der in seinem Buch über die Verschwörung der Gleichen noch die Arbeiter der dreißiger und vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts mit den Idealen und dem Kampfgeist der Babouvisten beseelt. Ähnlich Babeuf schon vor der Revolution mit der Sozialtheorie von Helvetius, Mably, Rousseau und Morelly vertraut, kämpft er ebenfalls von Anbeginn der Revolution auf dem äußersten demokratischen Flügel der Revolution, teilt anfänglich mit Robespierres politischer Position auch dessen Weltanschauung und höchstwahrscheinlich auch sein kleinbürgerlich egalitaristisches Ideal. Während seiner zweijährigen Tätigkeit als Regierungskommissar aber beginnt er die sozialen Errungenschaften der Revolution kritischer zu sehen, wird im Gefängnis durch Babeuf darin noch bestärkt und gelangt zum Kommunismus.
Aus den Reihen der linken Jakobiner kommt auch Augustin Darthé, der mutig mit Babeuf stirbt, und der junge ehemalige Husarenleutnant der Revolutionsarmee Charles Germain, ein glühender Verehrer Helvetius', mit dem Babeuf ausführlich über die kommunistische Revolution diskutiert (siehe Textteil, S. 53 ff.). Unter ihrer Führung geht die Vorhut des Frühproletariats am Ende der bürgerlichen Revolution vom Egalitarismus zum Kommunismus über.
Nach dem royalistischen Aufstandsversuch am 4. Ok-

tober 1795 öffnet das Direktorium den entschiedensten Verteidigern der Republik die Gefängnistore. Im Panthéonclub, der rasch auf 2 000 Mitglieder anwächst, beginnen die Babouvisten sogleich, alle revolutionärdemokratischen Kräfte zu sammeln. Sie erstreben eine Volksfront mit den übriggebliebenen Enragés, Hébertisten, Linksjakobinern, den sansculottischen Kadern der Sektionen, Ausschüsse und Volksgesellschaften aus der Zeit der Jakobinerdiktatur und vor allem mit den Arbeitern der Vorstädte, den „einzigen wahren Stützen der Gleichheit".[59]

Der Panthéonclub entfaltet eine vielseitige politische Aktivität zur Wiederbelebung des demokratischen Elements. Er sammelt für die Angehörigen bedürftiger Patrioten, bemüht sich um Freilassung eingekerkerter Demokraten und verfaßt Petitionen zur Tagespolitik. Er unterhält eine umfangreiche Korrespondenz und befaßt sich in seinen Sitzungen mit sozialen und politischen Fragen. Mit Rücksicht auf die Einheitsfront aller Demokraten ist das Sofortprogramm nicht kommunistisch. Vielmehr einigt man sich auf die Verfassung von 1793 als Minimalprogramm. Die Verfassung von 1793 war vom gesamten Volk bejaht und im Volksaufstand im Prairial des gleichen Jahres erneut gefordert worden, und sie bot ein ausbaufähiges Fundament, zumal sie das unveräußerliche Recht eines jeden Bürgers verankerte, den Gesetzen zuzustimmen. Buonarroti berichtet[60]: Das Zentralkomitee fühlte, wie schwer es sein würde, unmittelbar an die Stelle der Eigentumsgesetzgebung die Gemeinschaft der Arbeit und der Güter zu setzen, so daß man damit anfangen müsse, dem Volk seine Versammlungen, seine Beratungen und das Gefühl seiner Macht wiederzugeben; es sah in der Verfassung von 1793 den Weg zum Besseren, den ersten Schritt zur Wiedervereinigung der Patrioten mit dem Volk. Auf dem Boden der zurückeroberten Demokratie wollte man sodann

allmählich den Übergang zur wahren Gleichheit vorbereiten.
Als „Seele des Ganzen" bezeichnet Buonarroti Babeufs Zeitung *Le Tribun du peuple* (Der Volkstribun), die in 3 000 Exemplaren erscheint. Sie enthüllt die volksfeindliche Politik der Regierung, rühmt die Verfassung von 1793 und ruft zur Weiterführung der Revolution auf. In ihr legt Babeuf sein kommunistisches *Manifest der Plebejer* dem Volke vor (siehe Textteil, S. 70 ff.). Am 5. Dezember 1795 trifft ihn ein neuer Haftbefehl, und er muß sein Blatt – wie einst Marat das seinige – aus einem Versteck herausgeben. Nachdem Bonaparte am 28. Februar 1796 auf Befehl des Direktoriums den Panthéonclub schließt, wird die Bewegung gänzlich in den Untergrund getrieben.
Die „Gleichen" stellen sich notgedrungen auf die illegalen Bedingungen um, ohne auf ihren Kampf um Massenanhang zu verzichten. Sie bilden im März jene geheime, straff organisierte Bewegung, die als „Verschwörung der Gleichen" in die Geschichte eingegangen ist. Ihre Vorbereitungen zum Sturz des großbürgerlichen Direktoriums, obgleich unterirdisch vorbereitet, sind Quintessenz der Aufstände vom 10. August 1792 und Ende Mai 1793, die den Beweis lieferten, wozu das Volk imstande ist, wenn es organisiert und zielbewußt handelt, aber auch der Niederlagen im Germinal und Prairial 1795, denen beides fehlte. Die Babouvisten haben zudem aus den Kämpfen der Enragés gelernt, deren Bewegung es an Zusammenhalt, deren Programm es an Einheitlichkeit gebrach, und nicht zuletzt aus den Fehlern der Hébertisten, die ihrer Meinung nach den 9. Thermidor mit verschuldeten. Denn im allgemeinen, meint Buonarroti[61], waren die Hébertisten „rührige, ehrliche und mutige, aber wenig gebildete Leute", und ihr Organ *Le Père Duchesne* besaß beispiellosen Masseneinfluß. Sie erstrebten dasselbe Ziel wie die Babouvisten, hatten aber

weder von den künftig notwendigen Einrichtungen noch von dem dahin führenden Weg die geringste Vorstellung. Voller revolutionärer Ungeduld, neigten sie zum Handstreich und waren daher „schlechte Steuermänner im Sturm". Aller politischen Theorie abhold, ließen sie sich von Konjunkturrittern und fragwürdigen Elementen leicht beeinflussen, die in ihrem Sog mitgeschwommen waren.

Von Buonarroti wissen wir ferner, daß das geheime Zentralkomitee sich nur mit einiger Sorge zum Kampfbündnis mit den übriggebliebenen Montagnards durchringen kann, die ebenfalls zum Sturz des Direktoriums rüsten. Man entschließt sich zur Aktionseinheit mit ihnen nur wegen ihres beträchtlichen Einflusses in den Vorstädten, bezweifelt jedoch ihre politische Verläßlichkeit – denn unter ihnen sind Akteure des Thermidor – und fürchtet die unter ihnen üblichen Intrigen und Eifersüchteleien, ihre Ruhmsucht und Eitelkeit; außerdem weiß man, daß sie entschiedene Feinde der Gütergemeinschaft sind, und nimmt sich vor, ihren Ehrgeiz zu zügeln.

Nach einigem Hin und Her einigt man sich mit ihnen auf ein gemeinsames Aktionsprogramm: Die bestehende Exekutive und Legislative wird durch eine von Mitgliedern des geheimen Aufstandskomitees gebildete provisorische Revolutionsregierung abgelöst. Als oberstes gesetzgebendes Organ wird der Konvent zurückberufen, der sich jedoch paritätisch aus den derzeit geächteten ehemaligen Abgeordneten der Bergpartei und Abgeordneten der „Gleichen" aus den dreiundneunzig Departements zusammensetzt. Die Provisorische Regierung annulliert alle nach dem 9. Thermidor erlassenen Verfügungen, ruft die Funktionäre der Jakobinermacht in ihre Ämter zurück und schickt sofort mit weitgehenden Vollmachten versehene Kommissare in die Armee und die Departements, die an Ort und Stelle die Durchführung der beschlossenen

Maßnahmen einleiten und überwachen und so schnell wie möglich eine Volksarmee auf die Beine bringen.
Als Sofortprogramm unmittelbar nach dem Siege des Aufstands sieht das Zentralkomitee ein ganzes Bündel sozialer und politischer Maßnahmen vor, die der Volksmacht die Unterstützung des arbeitenden Volkes im Kampf gegen seine Feinde sichern sollen, darunter: kostenlose Versorgung mit Brot und Kleidung aus öffentlichen Vorräten, Unterbringung der Armen in den Villen der Reichen, Rückgabe der Habseligkeiten aus den Pfandleihanstalten; allgemeine Volksbewaffnung, Publikationsverbot für alle Feinde der Ordnung, Beschlagnahme aller Güter von Emigranten und Volksfeinden, Staatsmonopol des Außenhandels; ferner Einführung der Arbeitspflicht für alle Arbeitsfähigen und darüber hinaus Brechung des Bildungsmonopols. Neben diesen Sofortmaßnahmen plant die Übergangsregierung ein langfristiges Programm kommunistischer Umgestaltung. Als Basis dienen die „Volksgüter", gebildet aus den noch nicht verkauften Kirchen- und Emigrantenländereien und dem Besitz der Volksfeinde, bei zeitweiligem Weiterbestehen der bäuerlichen und gewerblichen Kleinbetriebe. Die endgültige Aufhebung des Privateigentums soll allmählich, im Verlauf einer längeren Übergangsperiode mit Hilfe einer Reihe von steuerpolitischen und erbschaftsrechtlichen Maßnahmen erfolgen. (Siehe den von Buonarroti verfaßten *Entwurf eines ökonomischen Dekrets;* Textteil, S. 101 ff.)
Die Bewegung ist in kleinen Gruppen organisiert, die einander nicht kennen, so daß ihre Entdeckung die Gesamtorganisation nicht gefährden kann. In allen Stadtbezirken wirken Gruppeninstrukteure. Über Verbindungsmänner halten sie Kontakt mit dem geheimen Zentralkomitee. Sie geben Agitationsmaterial weiter und unterrichten das Zentralkomitee über die Stimmung der arbeitenden Massen und die Zahl der Mit-

glieder und potentiellen Mitkämpfer. Das Zentralkomitee tagt in Privatwohnungen. Eines seiner Mitglieder besorgt die umfangreiche Korrespondenz mit den Anhängern in den Departements, insbesondere in Lyon und in den nördlichen Bezirken.

Außer dem *Volkstribun* und dem von Simon Duplay herausgegebenen *Volksaufklärer* bedient man sich vielfältiger Formen mündlicher und schriftlicher Agitation. Man singt, agitiert in Cafés, auf öffentlichen Plätzen und in den Schlangen vor den Lebensmittelläden, verbreitet Flugschriften, Flugblätter und klebt Plakate, die die Verfassung von 1793, Freiheit, Gleichheit und Gemeinwohl verlangen. In der ersten Aprilhälfte erscheint eine Flugschrift nach der andern. Zwischen dem 9. und 11. April 1796 lesen die Pariser Arbeiter an den Mauern zahlreiche Anschläge mit den programmatischen fünfzehn Artikeln der wahrscheinlich von Buonarroti verfaßten *Analyse der Lehre Babeufs* (siehe Textteil, S. 92 ff.), die genug Aufsehen erregen, um von einigen Zeitungen als „Muster an Verwegenheit" abgedruckt zu werden.

Am 16. und 17. April beschließt der Rat der Fünfhundert die Todesstrafe für jeden, der in Wort oder Schrift die Auflösung von Regierung und Nationalvertretung, die Verfassung von 1793 oder irgendeine Form der Aufteilung des Eigentums propagiert. Das Gesetz betrifft auch Drucker, Verteiler oder Verkäufer von Schriften und Plakatkleber. In der anbrechenden Verfolgungswelle werden einzelne Gruppen aufgerieben. Die Vertrauensleute haben Mühe, die revolutionäre Ungeduld in den Vorstädten zu zügeln. Inzwischen aber gelingt es dem Direktorium, sich durch einen Spitzel über alle weiteren Schritte des geheimen Zentralkomitees auf dem laufenden zu halten.

Für den Aufstand besteht ein genau festgelegter Plan. Die zwölf Sektionen sollen unter dem Befehl ihrer

Kommandeure marschieren und sich zu drei Divisionen vereinigen, um alle öffentlichen Gebäude und Munitionsdepots, aber auch die Lebensmittellager zu besetzen, die letzten, um einem neuen Prairial vorzubeugen, als der Hunger die Kämpfer zur Kapitulation zwang. Auf die Berichte der Vertrauensleute gestützt, rechnet man kurz vor dem Aufstand mit siebzehntausend Insurgenten ohne die Arbeiter der Vorstädte. Diese Zahl ist unbedingt übertrieben. Dennoch sprechen die Verlegung der unruhig gewordenen Truppen an die Front, die außerordentlichen Sicherheitsvorkehrungen bei der Verhaftung der führenden Mitglieder wie beim folgenden Prozeß für den beträchtlichen Masseneinfluß, den die Partei der „Gleichen" trotz aller Repressalien in den wenigen Wochen von März bis Mai gewinnt. Die Straßen um das Gefängnis sind kurz nach der Verhaftung schwarz von Menschen, und die Behörden halten es für ratsam, die Gefangenen in verschiedenen Gefängnissen unterzubringen. Das Direktorium wagt keinen öffentlichen Prozeß in Paris und verlegt die Verhandlungen des Obersten Gerichtshofes nach dem kleinen Garnisonsstädtchen Vendôme. Bei Nacht und Nebel, in eigens dafür angefertigten eisernen Käfigen schafft man die Inhaftierten unter starker Bewachung dorthin. Selbst hier noch kommt es um das Verlies herum zu Sympathiekundgebungen, auch unter den Wachmannschaften, die man mehrfach während des Prozesses ablösen muß.

Fraglos wäre die Bewegung auch dann gescheitert, wenn es den Verräter Grisel nicht gegeben und die Volksbewegung ihre letzte Kraft nicht im Prairial erschöpft hätte. „Die ersten Versuche des Proletariats, in einer Zeit allgemeiner Aufregung, in der Periode des Umsturzes der feudalen Gesellschaft direkt sein eigenes Interesse durchzusetzen, scheiterten notwendig an der unentwickelten Gestalt des Proletariats selbst

wie an dem Mangel der materiellen Bedingungen seiner Befreiung, die eben erst das Produkt der bürgerlichen Epoche sind.“ [62]
Praktisch und theoretisch trägt die plebejische Bewegung der bürgerlichen Revolution im Babouvismus ihre späte, aber reifste Frucht. Von der politischen Bewegung des modernen Industrieproletariats trennt sie noch eine ganze historische Epoche. Im Unterschied aber zur plebejischen Bewegung der Jahre 1793/94 steht sie mit beiden Beinen und mit klarerem Selbstverständnis bereits auf der Schwelle der neuen, kapitalistischen Epoche. Zielbewußter, einheitlicher und geschlossener als die Enragés, konsequenter und mit dem Massenkampf enger verbunden als L'Ange, sammelt sie die arbeitenden Massen bereits unter dem kommunistischen Banner des Frühproletariats.
Die kommunistische Gesellschaft, wie Babeuf sie sich vorstellt, unterscheidet sich freilich kaum von der der Aufklärer des 18. Jahrhunderts, besonders Morellys. Babeuf zeichnet eine Gesellschaftsordnung mit Gemeineigentum, in der dem einzelnen nurmehr die Gegenstände des persönlichen Bedarfs als privater Besitz gehören. Alle arbeiten ihren Fähigkeiten gemäß und haben ihr gleichermaßen gutes Auskommen. Die Erziehung ist ebenfalls für alle gleich und gemeinschaftlich. Jeder erlernt seinen Fähigkeiten und dem gesellschaftlichen Bedarf entsprechend einen Beruf und erhält eine staatsbürgerliche Bildung, die ihn instand setzt, eine Verwaltungsfunktion zu übernehmen und in den Urwählerversammlungen an der Gesetzgebung tätig mitzuwirken. Zentrale Planung und Leitung der Produktion und der Arbeitskräfte sollen aller Anarchie vorbeugen und die arbeitenden Massen von dem Damoklesschwert sozialer Unsicherheit befreien. Hierin und in der Harmonisierung der Verhältnisse durch das Verschwinden der sozialen Ungleichheit erblickt Babeuf den Hauptgewinn der kom-

munistischen Ordnung. Darüber hinaus begreift er den Kommunismus als Voraussetzung für stetig wachsenden Wohlstand, Erleichterung der Arbeit und mehr Freizeit infolge schneller und vielfältiger Verwendung und Entwicklung von Technik und Maschinerie zum Nutzen der Gemeinschaft, für die Veredelung der Sitten und Gewohnheiten und für den Aufschwung und die ungeahnte Blüte von Kunst und Kultur.

Obgleich Babeuf sich eingehender als seine Vorgänger mit der Entwicklung kollektiver Produktionsweise befaßt und an die Mechanisierung der Produktion denkt, bleibt sein Kommunismus doch vom vorwiegend agrarwirtschaftlichen Charakter des vorindustriellen Frankreich geprägt. Seine Hauptsorge gilt weniger der Produktion als der Verteilung.

Alle Produkte sollen in zentralen Warenlagern erfaßt und auf Grund genauer Listen nach dem Prinzip strikter Gleichheit verteilt werden. Die grob-gleichmacherischen Züge, die der Kommunismusvorstellung Babeufs anhaften, rühren in erster Linie daher, daß der Kampf der „Gleichen" um eine kommunistische Neuordnung mit dem Ringen von Millionen um ihr nacktes Dasein unmittelbar verknüpft ist. In ihnen reflektiert sich der niedrige Grad der gesellschaftlichen Produktivität wie der soziale Protest gegen die schreienden sozialen Gegensätze. Für die ausgemergelten, frierenden, in feuchten, fensterlosen Kellerlöchern hausenden Frühproletarier hat die Aussicht auf gleiches Entgelt für jegliche Art von Arbeit, unabhängig von Fähigkeit und Fertigkeit, nichts Abschreckendes.

Ungeachtet dessen erfassen die Babouvisten das strategische Ziel der proletarischen Emanzipation richtig und lenken den Blick des Frühproletariats nach vorn und nicht zurück. Sie beginnen, die plebejischen Massen aus kleinbürgerlichen Illusionen zu lösen, durch-

brechen die egalitaristische Fiktion, die das Privateigentum noch nicht überwindet, und bekämpfen den Kapitalismus nicht mehr bloß in seinen Auswüchsen, sondern an seiner Wurzel. Zwar kritisieren sie das Eigentum wie Morelly und Rousseau vom Standpunkt der Gerechtigkeit, aber sie treffen mit ihrer Kritik den Kardinalpunkt.

Praktisch unternehmen die „Gleichen" den ersten Versuch, die kommunistische Theorie mit der frühproletarischen Bewegung zu verbinden. Dadurch bezeichnet der Babouvismus nicht nur eine neue Stufe im Volkskampf der Revolutionszeit, sondern zugleich einen Fortschritt in der Geschichte des Kommunismus. Was bei dem plebejischen Dorfpfarrer Meslier nur als heimliches „Testament" der Nachwelt übermacht wird, was bei Morelly und Mably noch Gegenstand rein theoretischer Erörterung, wenngleich durchaus als Kritik und Alternative zu einer von sozialen Gegensätzen zerrissenen Gesellschaft sich dartut, verläßt im Babouvismus das Reich bloß theoretischer Analyse. Im Babouvismus betritt der Kommunismus die waffenklirrende Arena des praktischen Klassenkampfes; er wird zum Kampfprogramm der frühproletarischen Bewegung.

Das erlaubt ihm ein neues, dialektisches Verhältnis zwischen Theorie und Praxis. Zwar wollte auch der Kommunismus der linken Aufklärer die Welt verändern; aber er ordnete die Praxis der Theorie unter und suchte die Welt durch Aufklärung, Erziehung und Appell an die Vernunft nach seinen Plänen zu modeln. Babeufs kommunistische Theorie hingegen wird durch die Feuertaufe der plebejischen Bewegung in der Revolution geläutert. Freilich bleibt auch Babeuf insofern dem Aufklärungsdenken verhaftet, als er die praktische Bewegung ebenfalls noch nicht aus geschichtlichen ökonomischen Gesetzen ableitet, sondern aus dem gewachsenen Bewußtsein: „Schafft viele

Besitzlose, überlaßt sie der alles verschlingenden Habgier einer Handvoll raubgierigen Gesindels, so sind die Wurzeln der verhängnisvollen Einrichtung des Privateigentums nicht mehr unentwirrbar. Sehr bald beginnen die Beraubten nachzudenken, ebenso wie die, die vor ihnen nachgedacht haben, und zu erkennen, daß die Früchte allen gehören, der Boden aber niemand."[63] Aber Babeuf durchbricht den Bannkreis der Aufklärung; er orientiert das Bewußtsein an der praktischen Bewegung, in der beide fortzeugend einander bereichern. Babeuf begreift und handhabt die Theorie als Waffe im praktischen Kampf; er faßt sie als Gewalt, die die Massen revolutioniert. In der praktischen Bewegung wachsend, aus ihr lernend, verdichten sich Wissen und Aufklärung zum revolutionären Programm.
Gewiß, die Erfahrungen, an die Babeuf anknüpfen kann, sind die der Sansculottenbewegung; die Erfahrungen, die er selber sammelt, sind die der frühproletarischen Abteilung des arbeitenden Volkes: der Dorfarmen, Manufaktur- und Heimarbeiter, keines modernen Industrieproletariats, das die Möglichkeiten seiner Organisation und Emanzipation in den Verhältnissen der modernen Großindustrie sinnfällig und unwiderruflich vorgezeichnet findet. Und doch ist das Utopische im Babouvismus nicht mehr das von höherer Warte empfohlene Rezept der Kommunisten des 18. Jahrhunderts, auch nicht mehr das nie und nirgends Mögliche der noch vom Streben nach unabhängigem Kleinbesitz gefärbten Ideale der Egalitaristen; es wandelt sich bereits zum noch nicht Möglichen. Im praktischen Kampf, in der wirklichen Bewegung durchwächst der Kommunismus Babeufs zusehends mit realistischem Sinn. Die in ihm verarbeiteten Erfahrungen erklären, weshalb Buonarrotis Geschichte der *Verschwörung für die Gleichheit* noch den Kommunisten der dreißiger und vierziger Jahre

als klassisches Handbuch für Theorie und Praxis dienen kann. Sie erklären, weshalb viele Erkenntnisse dieser allerersten Kämpfe einer noch embryonalen proletarischen Bewegung bis in unsere Tage gelten.
Obgleich der Babouvismus weder in der Kritik der Ausbeutergesellschaft noch in der theoretischen Begründung der Notwendigkeit des Kommunismus den Boden des Aufklärungsdenkens seines Jahrhunderts verläßt, kristallisiert sich in seinen Erfahrungen eine Fülle von Einsichten, die nicht nur die kommunistische Theorie im engeren Sinne, sondern auch die Gesellschaftstheorie im allgemeinen weiterführen.
Wie Morelly erblickt Babeuf im Eigentum „die eigentliche Geißel der Menschheit" und in der Unwissenheit der ausgebeuteten Massen die Erklärung dafür, daß sich trotz ihrer gewaltigen Überzahl die soziale Ungleichheit so lange erhalten konnte. Schärfer jedoch als irgend jemand vor ihm durchleuchtet Babeuf die Klassennatur der Ausbeutergesellschaft bis in ihre feinsten Verästelungen. Alles in ihr trägt Klassengepräge. Alle Einrichtungen wie Recht, Gesetz, Unterricht und Erziehung, öffentliche Meinung und Morallehren werden von der herrschenden Klasse dazu benutzt, ihr ökonomisches Interesse zu verteidigen und zu verschleiern: „Es ist zweifellos leicht zu erkennen, daß die große Masse nur dank einer Reihe gesetzlich festgelegter Gepflogenheiten ausgeplündert werden kann; diese Gesetze erlauben einer Handvoll Menschen, alles an sich zu reißen; sie stellen daher weiter nichts dar als eine Sammlung abscheulicher Paragraphen, die den Raub mit dem Scheine des Rechts decken sollen."[64] Selbst der Sprachgebrauch ist in Schlössern und Villen dem in den Katen geradezu entgegengesetzt. Im Munde gewisser Leute ist Konterrevolution „Revolution", Anarchie „Ordnung", Ausbeutung „Freiheit". Wie die Einrichtungen, so werden auch Verhaltensweisen, Gewohnheiten

und moralische Normen von der Klassengesellschaft hervorgebracht und geformt. Tyrannei, Hang zu Gewalttätigkeit und Verbrechen, Nationalismus, Chauvinismus und Kriege, knechtische Moral, Neid, Gehässigkeit und pervertierte Glücksideale wie der verbrecherische Durst nach Gold und Macht sind legitime Kinder der Klassengesellschaft.
Kein Wortführer des arbeitenden Volkes vor Babeuf sieht den Zusammenhang von ökonomischem Interesse und politischer Macht so klar und macht ihn seinem Emanzipationskampf so fruchtbar wie Babeuf: „Wenn ihr mich so weit bringt, daß ich mir weder Brot noch Holz noch Kleidung verschaffen kann, wenn ihr die Waren zurückhaltet und die Preise steigert, wenn ihr mir alle Arbeitsmöglichkeiten nehmt, mir den Mund verbietet und meinen begründeten Protest erstickt... brauche ich mich nicht lange abzumühen, um herauszufinden, daß ihr die Ursache seid, denn ihr allein seid alles, ihr verwaltet, regiert und bestimmt alles."[65]
Babeufs Schlußfolgerung, daß sich das arbeitende Volk die Macht erobern muß, um sich eine von Fron und Hunger freie Welt aufzubauen, beseelt die Anstrengungen aller Kommunisten der dreißiger und vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts. Diese Grundeinsicht findet im *Manifest der Kommunistischen Partei* ihre wissenschaftliche Begründung und gilt unveränderlich in der kommunistischen Weltbewegung unserer Tage.
Die hohe Schule der Revolution lehrt die entschiedensten Führer des eben entstehenden Proletariats binnen kurzem, wozu es in friedlichen Zeiten Jahrzehnte bedurft hätte. Hierzu gehört die Einsicht in die entscheidende Rolle der Volksmassen in der Geschichte. Nie zuvor wurde sie so augenfällig wie in der Französischen Revolution. Das arbeitende Volk war es, das Frankreich den Absolutismus vom Halse schaffte, das die Republik forderte und schließlich errang, das

für die Niederschlagung der Feinde im Innern und außen hungerte und blutete und an allen Wendepunkten der Revolution mehr politischen Scharfsinn, Weitblick und Unternehmungsgeist zeigte als deren gebildete bürgerliche Führer. Es hat auch Babeuf überzeugt, „daß nichts Großes vollbracht werden kann außer mit dem ganzen Volk". Dies bleibt für Babeuf weder selbstgenügsame geschichtsphilosophische Reflexion noch verbales Bekenntnis, sondern wird praktische Direktive für sein Propagandaorgan, den *Volkstribun.* Babeuf verlangt von sich und anderen, daß man „das gesamte Volk über alles, was seine Lebensinteressen betrifft, ins Vertrauen ziehen" muß, „daß man, um etwas mit ihm zu erreichen, ihm alles sagen, ihm unaufhörlich zeigen muß, was zu tun ist", und daß man nicht fürchten soll, die gegnerische Politik könne daraus Nutzen ziehen. Denn unvergleichlich größer ist der Vorteil, den „die gewaltige Kraft des Volkes bietet, die bisher stets das Gewebe kleinlicher Politik zunichte gemacht hat".[66]

Dem hungernden Volk, das Frankreich die Republik in den Schoß legte und nun beginnt, sie zu hassen, erklärt Babeuf den Unterschied zwischen Staatsform und Klasseninhalt: „Ich unterscheide zwei Parteien, die in ihrer Auffassung vom Staat und in ihren Plänen zu dessen künftiger Gestaltung einander diametral entgegengesetzt sind ... Ich glaube wohl, daß beide die Republik wollen, nur will sie jede von ihnen auf ihre Weise. Die eine wünscht sie bürgerlich und aristokratisch ... die andere Partei will die Republik für die 24 Millionen, die die Grundlagen der Republik selbst geschaffen, die die Republik mit ihrem Blute genährt haben, die das Vaterland erhalten und es mit allem, was es braucht, versehen, die es verteidigen und um seiner Sicherheit und seines Ruhmes willen in den Tod gehen."[67]

Die rasche Abfolge verschiedener Klassen und Klas-

senfraktionen auf der politischen Bühne, ihre Kämpfe, Losungen und Resultate erleichtern es Babeuf, die ganze Französische Revolution als Klassenkampf zu verstehen. Die ökonomische Gesetzmäßigkeit dieser Kämpfe durchschaut er nicht; glänzend aber erfaßt er ihre politischen Erscheinungsformen und ihren Zusammenhang mit ökonomischen Interessen. In seiner Formel von der Französischen Revolution als „Krieg zwischen Reichen und Armen" verbirgt sich nicht nur die Erkenntnis, daß das arbeitende Volk diese Revolution gemacht, sondern auch, warum es sie gemacht hat. Karl Marx verweist darauf, daß „diese Republikaner aus der geschichtlichen Bewegung die Einsicht schöpfen, daß mit Beseitigung der sozialen Frage von *Fürstentum* und *Republik* auch noch keine einzige ‚soziale Frage' im Sinne des Proletariats gelöst sei".[68]
Wie Morelly leitet Babeuf die Notwendigkeit einer kommunistischen Umwälzung nicht aus historischen Gesetzen, sondern aus der natürlichen Gleichheit aller Menschen und aus dem Interesse der großen Masse des arbeitenden Volkes ab. Indessen hat der Verlauf der Revolution gezeigt, daß liberale Bourgeois, kleinbürgerliche Demokraten und Plebejer sich von jener naturgemäßen Gesellschaftsordnung sehr verschiedene Vorstellungen machten. Als Wortführer der plebejischen Schichten sieht Babeuf allein in einer kommunistischen Ordnung die Erwartungen der Ausgebeuteten von Freiheit und Gleichheit konsequent verwirklicht. Ebenso unterschiedlich waren die Vorstellungen der verschiedenen Klassen und ihrer Fraktionen vom politischen Machtgefüge, mit dem sie ihr Gleichheitsideal zu verwirklichen hofften. Die meisten Plebejer setzten ihre Erwartung auf eine Direktdemokratie. Auch Babeuf ist glühender Verfechter einer „reinen Demokratie" und will im Kommunismus die Gesetzgebung dem Votum von Urwählerversammlungen unterwerfen. Wie alle Anwälte des unterdrückten

Volkes kämpft er von Anbeginn der Revolution auf dem äußersten Flügel der Demokratie. Gleich L'Ange in Lyon zieht auch Babeuf gegen das Zensuswahlrecht zu Felde und fordert bereits 1791 die Republik. Wie viele Plebejer verehrt er in Robespierre den großen Demokraten und verläßt ihn, als er wähnt, dieser habe aus persönlichem Machtgelüst seine demokratische Überzeugung verraten. Zwar erschüttern bereits die Ergebnisse der Konventwahlen 1792, die eine girondistische Mehrheit erbringen, und die Politik des Konvents die an allgemeine Wahlen geknüpften Illusionen der Sansculotten. Auch wird – besonders in Lyon und Marseille – bald genug augenfällig, wie gerissene Royalisten und Girondisten demokratische Einrichtungen und Rechte gegen das Volk zu nutzen wissen. Dennoch bedarf es der Erfahrung des Thermidor, um die „Gleichen" zu lehren, wie leicht es denen fällt, die die Macht haben, die Demokratie im „Interesse der Demokratie" abzubauen, die Freiheit des Volkes im Namen der Freiheit zu unterhöhlen und unter der Losung des Kampfes gegen die Diktatur die Diktatur der Großbourgeoisie zu arrangieren. Es bedarf der Metzeleien im Prairial 1795, der Pogrome gegen die Demokraten unter dem Direktorium, um Babeuf zur Einsicht zu bringen, daß die Jakobinerdiktatur „verteufelt gut ausgedacht" war, und ihn gründlich von seiner Absicht einer unmittelbaren Durchführung der „reinen Demokratie" zu kurieren.

Mit dem Blute der Besten wird die Erkenntnis bezahlt, daß auf dem Wege der kommunistischen Umwälzung eine „revolutionäre provisorische Gewalt" nötig ist, um die Feinde des Volkes niederzuhalten und die Massen ihrem Einfluß zu entziehen. Aus blutiger Erfahrung erwächst die Einsicht, „daß man, bevor man dem Volke die Ausübung der Souveränität überträgt . . ., den natürlichen Feinden der Gleichheit

die Mittel nehmen muß, zu betrügen, Schrecken zu verbreiten und zu spalten".[69] Aus dem Nutzen, den in allen Etappen der Revolution die Feinde des Volkes aus demokratischen Freiheiten gezogen haben, aus der Erkenntnis, daß unter der Jakobinerdiktatur „trotz aller Hindernisse, trotz aller Widerstände die Revolution bis zum 9. Thermidor vorangeschritten ist, während sie seitdem rückwärts marschiert"[70], schöpfen die Babouvisten die Einsicht in die Notwendigkeit einer revolutionären Volksdiktatur für die Dauer einer Übergangsperiode. In deren Verlauf will man allmählich die Macht an gewählte Versammlungen übertragen, um gegen alle Übelstände jahrhundertelanger Sklaverei, gegen den Widerstand der inneren und äußeren Reaktion die kommunistische Umwälzung einzuleiten und zu sichern. Gewiß ist der babouvistische Gedanke der Übergangsdiktatur nur die embryonale Form dessen, was wir heute unter Diktatur des Proletariats verstehen. Dennoch finden wir in ihm nicht bloß die negativen Erfahrungen mit der bürgerlichen Repräsentativdemokratie theoretisch verarbeitet. Babeufs Lehre einer provisorischen Übergangsdiktatur bietet eine plebejische Variante zum jakobinischen Wohlfahrtsausschuß. Im Unterschied zu diesem könnte sich die Revolutionsregierung auf die vom Volk selber hervorgebrachten örtlichen Machthebel stützen: auf die Sektionen, die revolutionären Ausschüsse, die Volksgesellschaften, die Organe der Volkskontrolle und nicht zuletzt auf die Gesamtheit der bewaffneten Sansculotten. Diese Basis im arbeitenden Volk soll ihr – anders als es der jakobinischen Politik zwischen Baum und Borke möglich war – freie Hand für jene konsequente Sozialpolitik zum Wohle des Ganzen schaffen, die bei den Jakobinern in der Verfassung von 1793 Papier bleiben mußte. Babeufs revolutionäre Diktatur und ihre spätere Fortsetzung in Blanquis „Pariser Diktatur" ist geniale Vorahnung

dessen, was das *Kommunistische Manifest* ein halbes Jahrhundert hernach als notwendig nachweisen wird. Der rationelle Kern dessen, was die bürgerliche Revolution die Plebejer gelehrt, wird erstmals praktisch erprobt von den Himmelsstürmern des Jahres 1871 und beginnt seinen Triumphzug um den Erdball mit der Errichtung der Sowjetmacht im Jahre 1917.

L'Ange, Roux, Babeuf und viele andere, die gleich ihnen für die Zukunft des arbeitenden Volkes stritten, setzten unauslöschliche Marksteine des historischen Fortschritts. Wohl scheiterten ihre eigentlichen Bestrebungen an den unreifen Bedingungen. Auch ihre Ideen waren gleichermaßen unausgereift und auf die gewollte Weise nicht durchführbar. Dennoch blieb ihr Auftreten nicht ohne Resonanz, ihr Wirken nicht ohne Folgen. Ihr Kampfgeist erreichte, daß die im Kampf um das tägliche Brot und elementare Rechte ringenden Massen lernten, über die Enge ihrer Alltagssorgen hinauszublicken und sich nicht mit Palliativmitteln zufriedenzugeben. Sie haben dafür gesorgt, daß die Forderung nach einer von Fron und Ausbeutung freien Welt im arbeitenden Volke trotz aller Rückschläge nie mehr verstummte.

II. Der kritisch-utopische Sozialismus nach dem Sieg der bürgerlichen Revolution

Babeuf hatte recht, seinen Richtern zuzurufen: „Wir sind die letzten entschiedenen Republikaner!“ [71] Vier Jahre danach akzeptiert die Bourgeoisie die Diktatur Napoleons. Eine Zeit, nicht des Friedens und Wohlstands des arbeitenden Volkes, wohl aber der revolutionären Ebbe bricht an. Die Massen sind von jahrelangen vergeblichen Kämpfen erschöpft und entmutigt, ihrer Führer beraubt, politisch entmündigt und durch die Napoleonische Arbeitsgesetzgebung ökonomisch gefesselt.

Die Großbourgeoisie will die Früchte der Revolution endlich ungestört genießen. Der Ausbau des Errungenen bedarf wirtschaftlicher und politischer Stabilität. Mit beidem hapert es unter dem Direktorium. Es verkörpert die Macht der Finanzleute und einiger reicher Manufakturbesitzer und stützt sich auf die neureichen Bauern auf dem Lande. Wohl befördert es die Kapitalakkumulation in bis dahin ungekanntem Ausmaß. Der Börsenschwindel blüht; Bankiers und Heereslieferanten reiben sich die Hände; in räuberischen Feldzügen raffen Kriegsgewinnler gewaltige Reichtümer zusammen. Das ökonomische Klima begünstigt die Finanzhyänen, die Périer, Hottinguer, Mallet und jene zweihundert Familien, die über ein Säkulum hinweg die Geschicke des Landes in ihre goldene Zange nehmen. Seit dieser Zeit prägt das Bankkapital das Profil der französischen Wirtschaft in einem Grade, der ihm erlaubt, bis 1848 auch die politische Macht mehr oder weniger fest am Zügel zu halten; entweder unmittelbar, wie während des Di-

rektoriums (1795–1799) und des Julikönigtums (1830 bis 1848), oder mittelbar, als Geldgeber Napoleons (1799–1814) und der Bourbonen (1814–1830). Als graue Eminenz Frankreichs überdauert die Finanzoligarchie fortab alle Regierungswechsel, alle Kriege und Revolutionen. Das Industriekapital wächst zwar, bleibt aber vom Bankkapital abhängig, und im ganzen überwiegt in der französischen Wirtschaft weiterhin die kleine Warenproduktion. Die Theoretiker dieser Epoche suchen daher die Ausbeutung auch nicht im unmittelbaren Produktionsprozeß, sondern fast ausschließlich in der Zirkulationssphäre. Nicht unbegründet mißt Saint-Simon den Bankiers so großes Gewicht bei; nicht zufällig wollen seine Anhänger die Banken zum Rückgrat der künftigen Wirtschaft machen; nicht von ungefähr lockt auch Fourier die Finanzgewaltigen, wendet sich an Rothschild und empfiehlt ihnen seine Phalanx als profitable Kapitalanlage. Hierin wurzeln auch später noch die kleinbürgerlichen Reformpläne, das Bankwesen zu vergesellschaften oder die Ausbeutung durch Einführung eines Arbeitsgeldes abzuschaffen.

Die Entwicklung der Manufaktur nach der Revolution geht mit dem unaufhaltsamen Ruin und der Proletarisierung landarmer Bauern und hausgewerblicher Kleinproduzenten einher. Erwerbslose ohne das vorgeschriebene Arbeitsbuch ergänzen unaufhörlich das Heer der Bettler und Vagabunden. Kurz vor der Julirevolution kommt auf zwanzig Arbeiter ein Bettler. Die Männerlöhne sind so niedrig, daß Frauen und Kinder, meist schon vom siebenten Lebensjahr an, mitarbeiten müssen. Ein Kilogramm Brot kostet 8 Sous; der Tagelohn einer Handarbeit bewegt sich zwischen 15 und 20 Sous. Frauen verdienen nicht halb so viel wie Männer, und Kinder erhalten für die gleiche Arbeit kein Viertel. Die Gebrüder Périer in Avilly beschäftigen in ihren Manufakturen 600 Elf- und Zwölf-

jährige. Die Arbeitsbedingungen untergraben die Gesundheit der Arbeiter. Überfüllt, schlecht gelüftet und beleuchtet, ungeheizt, werden die Fabriken zu wahren Krankheitsherden, namentlich der Tuberkulose und vieler Berufskrankheiten. 1816 müssen die Rekrutierungskommissionen von 140 Anwärtern 15 ablehnen, 1830 sind es von 147 bereits 27. Im Jahre 1813 setzt ein Dekret wenigstens der Kinderarbeit unter Tage Grenzen. Seitdem ist es verboten, Kinder unter zehn Jahren in Bergwerken zu beschäftigen.
Indessen zeigt sich das korrupte Direktorium außerstande, zu halten, was die Finanzbourgeoisie sich von ihm versprach. Die Gesamtwirtschaft kommt aus ihrer Labilität nicht heraus. Innenpolitisch wird der Großbourgeoisie das prinzipienlose Lavieren des Direktoriums zwischen Demokraten und Royalisten auf die Dauer zu gefährlich. Auch der äußere Krieg verläuft nicht erwartungsgemäß. So schaut sie sich nach einer starken Hand um. Diese aber darf wegen der revolutionären Abkunft ihres Reichtums nicht bourbonisch sein. Einer der Ihren, Champagny, bringt ihre Notdurft auf eine präzise Formel: Als Eigentümer tut uns ein König not, ein König, den die Revolution hervorgebracht, einer, der seine Rechte auf die unsrigen stützt. Ein solcher findet sich zwar erst 1830 in Louis Philippe. Im Jahre 1799 aber gibt es einen Mann, der der Bourgeoisie zwar nicht eben aus der Hand frißt, der jedoch bereit ist, ihr seine Energie, sein militärisches Genie und seine staatsmännische Klugheit zur Verfügung zu stellen und ihre Raffgier und ihr Expansionsgelüst zu stillen, falls sie ihm die absolute Macht abtritt: Napoleon. Der Preis scheint ihr angemessen, und die Großbourgeoisie wirft sich dem großen Korsen in die Arme.
Verglichen mit der Vernunftehe, die sie 1814 mit den Bourbonen eingehen muß, ist ihre Übereinkunft mit Napoleon fast eine Liebesheirat, die sie ein Jahrzehnt

lang nicht zu bereuen hat. Napoleon hält ihr den gefürchteten englischen Konkurrenten in Schach, zerreibt ohne viel Federlesens die Interventionspläne der europäischen Reaktion; überdies vergöttern zumal die Bauernsöhne der Grande armée in Napoleon den Verteidiger der Revolution gegen die europäische Reaktion. Napoleon öffnet der französischen Bourgeoisie die europäischen Märkte und legt ihr die zusammengeraubten Schätze halb Europas zu Füßen. Er fördert Industrie und Landwirtschaft, Wissenschaft und Technik und sorgt dafür, daß sich die Industrieproduktion bis 1812 gegenüber 1789 um 50 Prozent erhöht. Bis 1812 können allein in Lyon 12 000 neue Jacquardwebstühle in Betrieb genommen werden. Kurz, Napoleon „schuf im Innern von Frankreich die Bedingungen, worunter erst die freie Konkurrenz entwickelt, das parzellierte Grundeigentum ausgenutzt, die entfesselte industrielle Produktivkraft der Nation verwandt werden konnte, und jenseits der französischen Grenzen fegte er überall die feudalen Gestaltungen hinweg, soweit es nötig war, um der bürgerlichen Gesellschaft in Frankreich eine entsprechende, zeitgemäße Umgebung auf dem europäischen Kontinent zu verschaffen".[72] Frankreich erlebt seine „Gründerjahre".

Im Innern unterwirft Napoleon die demokratische wie die aristokratische Opposition, vor allem die werktätigen Massen. Seine Verfassung vom Dezember 1799 degradiert die Republik zum ornamentalen Mäntelchen seiner Diktatur, das er 1804 ganz fallenläßt und durch die Kaiserwürde ersetzt. Er befreit die Großbourgeoisie vom Alpdruck politischer Freiheit und Gleichheit und zimmert ihr mit seinen von oben eingesetzten Präfekten und seinem straff organisierten Polizeistaat jenes ideale bürgerliche Machtinstrument, das demokratische Regungen gar nicht erst aufkommen läßt. Mit dem Code civile gibt Napoleon der

Bourgeoisie ein Gesetzeswerk, das ihr Eigentümerinteresse in so klassischer Weise absichert, daß es der bürgerlichen Gesetzgebung bis ins 20. Jahrhundert als Handhabe dient.
Die Religion erhebt Napoleon mit dem Konkordat von 1801 erneut in den Rang einer staatstragenden Ideologie und erklärt, warum: „Für mich ist die Religion kein Mysterium der Inkarnation, sondern ein Mysterium der sozialen Ordnung ... Eine Gesellschaft ohne Religion ist wie ein Schiff ohne Kompaß. Nur die Religion gibt dem Staat eine feste, dauerhafte Stütze ... Ohne Religion hat keine Gesellschaft Bestand. Wie soll ein Mensch, der neben einem Schlemmer verhungert, diese Diskrepanz hinnehmen, wenn ihm nicht eine Autorität gebeut: Gott will es also; es muß Arme und Reiche geben, dereinst aber, in der Ewigkeit, wird es anders sein!“[73] Damit kehrt die Bourgeoisie vom Materialismus der Aufklärung zur Religion zurück, um in eignen Dienst zu stellen, was sie dereinst als feudale Ideologie bekämpfte. Mit dieser sozialen Funktion der Religion muß sich fürderhin alle sozialistische und kommunistische Kritik auseinandersetzen, sei es, daß sie ihr ein materialistisch-atheistisches Weltbild entgegenstellt, sei es, daß sie sie im Sinne der Unterdrückten umzudeuten und vor den Wagen einer sozialen Reform zu spannen sucht.
1803 erläßt Napoleon die von der Bourgeoisie begehrte Arbeitsgesetzgebung und führt den Arbeitsbuchzwang ein, der den Arbeiter bei Wahrung aller formalen Spielregeln eines „freien“ Arbeitsvertrags dem Unternehmer wehrlos ausliefert. Bei den niedrigen Löhnen kommt kein Arbeiter im Krankheitsfall ohne Vorschüsse aus. Alle Vorschüsse aber werden säuberlich in seinem Arbeitsbuch vermerkt, so daß das Schuldkonto ihn ausweglos an seinen Arbeitsherrn kettet. Kein Arbeiter kann ohne Entlassungsvermerk seines Unternehmers seinen Arbeitsplatz wechseln.

Wohlweislich wird das Arbeitsbuch vom Unternehmer verwahrt und von den städtischen Behörden kontrolliert. Ohne Arbeitsbuch aber gilt der Arbeiter als vogelfrei, kann als Vagabund festgenommen werden und muß mit einer Gefängnisstrafe bis zu einem halben Jahr rechnen. Oder er landet in einem der 77 unter dem Kaiserreich eingerichteten Zwangsarbeitshäuser, einer französischen Ausgabe der berüchtigten englischen Armenasyle.

Im gleichen Jahr noch befreit Napoleon die Unternehmer vom Alpdruck der durch die zunehmende Konzentration von Arbeitern begünstigten Streikkämpfe. Das Gesetz Le Chapelier wird ausdrücklich bestätigt, Koalitions- und Streikverbot noch verschärft. Arbeitern, die sich zum Zwecke des Streiks zusammentun, drohen harte Strafen und nach ihrer Abbüßung nicht selten jahrelange Polizeiaufsicht. Daneben organisiert der Apparat des Polizeiministers Fouché ein gut funktionierendes Spitzelsystem. Dies ermöglicht, drohende Streiks noch vor ihrem Ausbruch durch Vorbeugehaft prophylaktisch abzuwürgen. Die formalbürgerliche Rechtspraxis spielt sich ein: Alles hat nach außen seine Ordnung und Gerechtigkeit. Formal sind ab 1803 die „gegenseitigen Verpflichtungen" zwischen Unternehmern und Arbeitern auf „gleiche" Weise gesetzlich geregelt. Praktisch überwacht und geahndet aber werden nur Übertretungen der Arbeiter. Arbeitsrechtsstreitigkeiten übernehmen ab 1806 Arbeitsgerichte. In ihnen aber bestimmen die Unternehmer, die jede Übertretung mit Gefängnis bestrafen können. Bei Lohnstreitigkeiten glaubt man dem Unternehmer aufs Wort; der Arbeiter muß Beweise erbringen.

Dank der starken Nachfrage nach Arbeitskräften halten die Löhne bis 1810 zwar im großen und ganzen mit den steigenden Lebenshaltungskosten, namentlich den Verbrauchssteuern, Schritt. Dennoch reichen sie

nur zum Nötigsten. Die Arbeiter suchen das Koalitionsverbot zu umgehen und schließen sich in gegenseitigen Unterstützungsvereinen zusammen, die die Regierung duldet. Von diesen ersten, noch lokal beschränkten Pflanzstätten der Solidarität, proletarischen Klassenbewußtseins und schüchternen Anfängen einer organisierten Arbeiterbewegung entstehen bis 1813 in ganz Frankreich vermutlich über hundert. Dem Gesetz Le Chapelier trotzend, kommt es selbst unter Napoleon zu einigen Streikbewegungen, die sich in erster Linie gegen die überlange Arbeitszeit richten. Die niedrige Kaufkraft der arbeitenden Massen und mangelnde Transportmittel führen zu örtlichen Überproduktionskrisen. Die dem kapitalistischen System innewohnenden Widersprüche treten zutage. Insbesondere die tiefe Wirtschaftskrise von 1810 erschüttert das Sozialgefüge empfindlich. Massenbankrotte und Massenarbeitslosigkeit bringen Hunderttausende an den Bettelstab. Allein in Lyon dringen 25 000, in Paris 22 000 Arbeitslose in die Werkstätten und fordern Arbeit und Brot.

Es ist diese Krise, die Napoleons Waterloo einläutet. Die anfängliche Begeisterung der Bourgeoisie über die Expansionspolitik und die nicht unbeträchtliche Entwicklung der Produktion durch militärische Rüstung und Kontinentalsperre weicht allmählich schwelendem Unwillen über eine Außenpolitik, die durch den wachsenden Widerstand der europäischen Völker und die englische Absperrung von den überseeischen Märkten recht kostspielig wird. Mit den einsetzenden militärischen Niederlagen läßt die Bourgeoisie ihren korsischen Favoriten ohne besondere Skrupel fallen, um zu retten, was zu retten ist. Den Arbeitern freilich ist Napoleon immer noch lieber als die Rückkehr der aristokratischen Emigranten und der drohende weiße Terror gegen die einstigen Republikaner. Sie bieten Napoleon 1813 die Hand gegen die Interventen und

fordern Waffen. Der aber will seine Macht nicht dem Proletariat der Vorstädte verdanken.
Rechtsliberale Großbourgeois halten das Kompromiß mit den alten Mächten für das einzig Opportune, um aus der ökonomischen, politischen und militärischen Krise herauszukommen. Linksliberale hingegen fürchten die Bremswirkung auf die kapitalistische Entwicklung. Einige von ihnen und Republikaner, darunter viele Kader der revolutionär-demokratischen Bewegung der dreißiger Jahre, kämpfen in den zwanziger Jahren in unterirdischen Widerstandsorganisationen wie der der Carbonari. Schärfer blickende Augen sehen bereits die Tücken des kapitalistischen Fortschritts. Sie beobachten die Unfähigkeit der kapitalistischen Ordnung, die von ihr selbst hervorgebrachten Produktivkräfte zu beherrschen. Doch während die Romantiker das Mittelalter besingen – die rechten den Feudalismus, die linken das patriarchalische Leben der Bauern und Handwerker –, weisen die kritisch-utopischen Sozialisten nach vorn über die bürgerliche Gesellschaft hinaus. Zeitgenossen der Revolution, des Kaiserreichs und der nun folgenden Restauration, suchen sie über die Kritik an allen politischen Systemen hinaus der Widersprüchlichkeit der kapitalistischen Ordnung auf den Grund zu kommen und ihren historischen Platz zu bestimmen. Die kommende Entwicklung wird sie darin bestärken.
Die 1814 im Troß der einmarschierenden Alliierten zurückkehrenden Bourbonen unter Louis XVIII. können das Rad der Geschichte nicht zurückdrehen; sie können es nur verlangsamen. Kein Weg führt zur ersehnten absoluten Monarchie zurück. Als einzig mögliche Form ihrer Herrschaft bleibt eine konstitutionelle Monarchie, die sich auf ein Kompromiß des alten und napoleonischen Adels mit der Finanzbourgeoisie stützt. Eben dieses Kompromiß findet in den rechtsliberalen Historikern Guizot, Thierry und Thiers be-

redte Verteidiger. In der Tat gelingt es dem Bourbonenregime, die Interessen der beiden feindlichen Brüder zunächst unter einen Hut zu bringen.
Die Verfassung von 1814 rüttelt nicht an den durch die Revolution erkämpften Errungenschaften. Sie respektiert die kapitalistischen Eigentumsverhältnisse und den unter Napoleon geschaffenen Rechtskodex und Verwaltungsstatus. Daran ändern auch die dem Adel wieder zugestandenen Titel nichts. Sie macht jedoch die Regierung gegenüber dem Monarchen verantwortlich und sichert durch ein Zweikammersystem und Wahlzensus den Ehemaligen das Übergewicht in der Legislative. Dafür hält sie der Geldbourgeoisie Arbeiter, Bauern, Kleinproduzenten und sogar einen Teil der mittleren Bourgeoisie vom politischen Leibe. Für das passive Wahlrecht muß man 1 000 Francs, für das aktive 300 Francs direkte Steuern zahlen. 300 Francs verdient eine Garnweberin in Mulhouse in 400 Tagen. Unter 29 Millionen Einwohnern gibt es 1820 nur 10 Millionen Steuerzahler; von ihnen dürfen 96 000 wählen, und 18 561 sind wählbar. Das reaktionäre Wahlgesetz von 1820 spricht den schwerreichen Großgrundbesitzern noch eine Zweitstimme zu. In der Protestdemonstration gegen dieses Gesetz marschiert auch der sechzigjährige Saint-Simon. Die Ermordung des Herzogs von Berry im Jahre 1820 bietet den Ultraroyalisten willkommenen Anlaß zum Wüten gegen jede liberale Regung. Politische Schriften werden wiederum der Zensur unterworfen und Universitäten von Staat und Kirche argwöhnisch überwacht. Während die Mehrzahl der liberalen Kammerabgeordneten gute Miene zum ultraroyalistischen Treiben macht, soweit das ihr Unternehmerinteresse irgend zuläßt, protestiert Saint-Simon im Mai 1820 in einer Broschüre gegen das reaktionäre Wahlgesetz und muß sich wegen seiner berühmt gewordenen „Parabel" (siehe Textteil, S. 119 ff.) vor Gericht verantworten.

Nach dem Tode Louis' XVIII. im Jahre 1824 glauben die Ehemaligen, endlich Oberwasser zu bekommen. Die klerikale und reaktionäre Politik Karls X., seine Förderung der Emigranten und Schwarzröcke treibt auch die Großbourgeoisie ins Lager der Opposition. Die Emigrantenmilliarde, jene Entschädigungssumme, um derentwillen er den Zinssatz für Staatsanleihen willkürlich herabsetzt und die Bourgeoisie um ihre Renten prellt, bildet nur den Auftakt. Überdies fällt der Vormarsch der Reaktion mit einer Wirtschaftskrise zusammen, in der die Bourgeoisie eines Machtapparats bedurft hätte, der ihr wirtschaftspolitisch unter die Arme greift. Nach dem Wahlsieg der Liberalen knistert die politische Krise. Am 19. und 20. Dezember 1827 errichten Arbeiter und Studenten in Paris Barrikaden. Unter den Verwundeten dieses Aufruhrs finden wir auch den Studenten Auguste Blanqui. Mit ihren berüchtigten Ordonnanzen vom 26. Juli 1830 wollen die Ultras mit Karl X. die Liberalen aus ihren wiedereroberten Machtpositionen drängen, ihre Kammermehrheit brechen, ihr Stimmrecht beschneiden, ihrer Presse den Maulkorb noch enger schnallen. Einflußreiche Kreise der Finanzbourgeoisie sehen seit langem in Louis Philippe, dem sich liberal gebenden Herzog von Orleans, ihren Mann, falls Karl X. sich widerspenstig zeigt, die Verfassung zu respektieren. Doch während die Bankiers die orleanistische Partei finanzieren und die Unternehmer meinen, demonstrierende Arbeiter könnten den liberalen Forderungen den nötigen Nachdruck verschaffen, und ihnen für solche Kundgebung großzügig einen Lohnausgleich bewilligen, fegt das arbeitende Volk zu ihrer peinlichen Überraschung ganz unprogrammgemäß das Restaurationsregime innerhalb von drei Tagen hinweg und stellt das monarchische System überhaupt in Frage.
Das Kompromiß zwischen Großbourgeoisie und Adel samt Klerikalen zerbricht nicht nur an den Staats-

streichplänen der aristokratischen Ultras, sondern auch an der Unfähigkeit des Regimes der weißen Lilie, die kapitalistische Wirtschaft ihren Möglichkeiten gemäß zu fördern. Trotz der industriellen Fortschritte in der Napoleonischen Zeit bleibt Frankreich unter den Bourbonen weiterhin wesentlich ein Agrarland. Im Jahre 1826 arbeiten zwei Drittel der gesamten Bevölkerung auf dem Lande. Der Verkauf eines Restteils von Nationalgütern an reiche Bauern stärkt das konservative ländliche Element, desgleichen die Rückgabe der noch nicht verkauften nationalisierten Adelsländereien an die Emigranten im Jahre 1814 und das Entschädigungsgesetz von 1825. Zwar verdoppelt sich der Außenhandel nach dem Friedensschluß 1815 innerhalb von zehn Jahren. Auch kommt das Bourbonenregime den kapitalistischen Großgrundbesitzern und Manufakturisten mit einer Schutzzollgesetzgebung entgegen, die vor allem die englische Konkurrenz ausschalten soll. Doch die Schutzzölle verzögern auf die Dauer die Anwendung neuer Technik, denn sie hemmen den Anreiz zur Einführung kostspieliger Maschinen und verdrängen Frankreich vom Weltmarkt. Auch die mangelnden Verkehrsmittel und das ungenügend ausgebaute Verkehrsnetz behindern die industrielle Entwicklung.

Die Industrieproduktion wächst verhältnismäßig langsam. Zwischen 1814 und 1825 steigt die Kohleförderung kaum um die Hälfte; von 1818 bis 1828 erhöht sich die Gußeisenproduktion knapp auf das Doppelte; nur der Verbrauch von Rohbaumwolle verdreifacht sich fast im Zeitraum von 1812 bis 1830. Die meisten größeren Betriebe sind noch Manufakturen, und im großen und ganzen überwiegt weiterhin die Werkstatt mit wenigen Arbeitern. Hochöfen in der Metallurgie und Großbetriebe mit 2 400 Arbeitern wie das metallurgische Werk von Fourchamboult oder die großen Leinen- und Baumwollmanufakturen in den Arden-

nen und in Mulhouse sind Ausnahmen. Maschinen bleiben selten. Die Zahl der Dampfmaschinen steigt von 1815 bis 1820 von 15 auf 65; 1830 zählt man nicht mehr als 625. Erst nach 1825 erzwingt die englische Konkurrenz auf dem Weltmarkt die Einführung von Maschinen in größerer Zahl. Obgleich die Technisierung in der Baumwollindustrie noch am schnellsten vorankommt, wird im Elsaß der erste mechanische Webstuhl nicht vor 1822 eingeführt; und erst 1830 weichen hier 20 000 Handwebstühle 2 000 mechanischen Webstühlen.
Verheerend verschlimmert sich die Ausbeutung der Werktätigen. Mit dem Aufkommen der Gasbeleuchtung und dem Zwang, neuere Technik voll auszunutzen oder sich gegen deren Konkurrenz zu behaupten, verlängert sich die Arbeitszeit. Sie dauert im Sommer von 5 bis 20, in einzelnen Fällen bis 22 Uhr, im Winter von 6 bis 21 Uhr. Die Löhne sinken von 1815 bis 1830 rund um die Hälfte, in bestimmten Zweigen bis auf ein Drittel und in einzelnen Fällen noch tiefer, am stärksten in der Metallurgie und Textilindustrie infolge der allmählich einsetzenden Mechanisierung. Allein im Jahrfünft vor der Julirevolution vermindern sich die Löhne der Pariser Bauarbeiter um 30 Prozent, die der Textilarbeiter in der Provinz um 40 Prozent und die der Metallarbeiter um mehr als ein Drittel. In Lyon verdient ein Arbeiter im Jahre 1830 kein Drittel seines Lohnes von 1810 und nicht die Hälfte dessen von 1824. Der Zwang zur Frauen- und Kinderarbeit drückt die Männerlöhne und vergrößert das Heer der Arbeitslosen. Die Preise klettern. Infolge der Schutzzölle und des unzulänglichen und wenig entwickelten Verkehrssystems fallen Lohnsenkung und Arbeitslosigkeit mit steigenden Lebensmittelpreisen, insbesondere für Brot, zusammen. 70 Prozent des Budgets einer Arbeiterfamilie werden von Lebensmitteln verschlungen, 30 bis 50 Prozent allein vom

Brot. Der Tagelohn einer Arbeiterin reicht eben für ein Vierpfundbrot.
Die soziale Unsicherheit hängt gleich einem Damoklesschwert über der arbeitenden Bevölkerung. Sie verschärft sich zwischen der Krise von 1817/18 und der von 1828 bis 1832, die zur Julirevolution führt. Im Frühjahr 1826 ruhen in Lyon 11 000 Webstühle. Unter 50 000 Arbeitern zählt man 17 000 Unterstützungsempfänger. In Paris schleppen die Arbeiter ihre letzten Habseligkeiten aufs Leihhaus. Nacht um Nacht schreien ausgesetzte Säuglinge vor den Türen der Waisenhäuser.
Das Restaurationsregime verwirklicht jenes aristokratische Volksbildungsideal, das der Marquis von Foucault in der Nationalversammlung von 1790 auf den Nenner gebracht hatte: „Als Arbeiter muß man nicht lesen und schreiben können!“[74] Unter fünf Gemeinden haben drei eine Schule. Mehr als die Hälfte der Bevölkerung bleibt Analphabeten. Unter diesen Umständen sind die bildungspolitischen Forderungen der Saint-Simonisten eine Kriegserklärung gegen die volksfeindliche Kulturpolitik des Ministers Pasquier.
Die erste spontane Rebellion der Arbeiter äußert sich in zahlreichen Fällen von Maschinenstürmerei. Allmählich aber wächst das Bewußtsein der Kraft organisierten Zusammenschlusses, auch wenn die organisierten Streiks trotz zunehmender Zahl im allgemeinen weiter unter der Zersplitterung leiden. Um dem himmelschreienden Elend zu trotzen, organisieren sich die Arbeiter in den als einzige erlaubten gegenseitigen Hilfs- und Unterstützungskassen. Allein in Paris erhöht sich ihre Zahl in der Zeit nach 1821 in fünf Jahren von 138 auf 184. Um die selbständige Organisation der Arbeiter zu unterwandern, gründet die Bourgeoisie ihrerseits Hilfskomitees für Arbeitsunfähige, Alte und Kranke. In allen Verbänden sind politische Äußerungen verboten. Sie tagen unter Polizeiaufsicht.

Aber die Dialektik der Geschichte ist derart, daß die politische Knebelung des ökonomischen Kampfes diesem zwangsläufig einen unterschwellig politischen Charakter gibt. Schon im Jahre 1827 kämpfen Arbeiter einmütig mit Studenten hinter Barrikaden gegen das Bourbonenregime.

Dennoch bleiben im großen und ganzen alle Organisationsversuche der Arbeiter auch während der Restaurationszeit zersplittert und uneinheitlich. Ihre Forderungen beschränken sich durchweg auf die Verbesserung ihrer Arbeits- und Lebensbedingungen. Die große Industrie und damit die spezifisch kapitalistische Produktionsweise liegt noch in den Windeln. Was überdies das Erfassen des Klassengegensatzes von Bourgeoisie und Proletariat erschwert, ist der Umstand, daß dieser Gegensatz selbst sich noch im Schatten des Machtkampfes zwischen dem alten Adel und der Bourgeoisie entfaltet. Die Masse der liberalen Handels- und Industriebourgeoisie kämpft im Lager der Opposition. Auch die Finanzbourgeoisie spielt unter den Bourbonen nur die zweite Geige. „Waren also um 1800 die der neuen Gesellschaftsordnung entspringenden Konflikte erst im Werden begriffen, so gilt dies noch weit mehr von den Mitteln ihrer Lösung ... Das sich aus diesen besitzlosen Massen eben erst als Stamm einer neuen Klasse absondernde Proletariat, noch ganz unfähig zu selbständiger politischer Aktion, stellte sich dar als unterdrückter, leidender Stand, dem in seiner Unfähigkeit, sich selbst zu helfen, höchstens von außen her, von oben herab Hülfe zu bringen war.“[75] Unter diesen Bedingungen kommen die über die bestehende Ordnung hinausweisenden Ideen von philanthropischen Anwälten des geschundenen Volkes. Sie können die Verwirklichung ihrer Pläne von keiner revolutionären Bewegung erhoffen wie L'Ange, Roux und Babeuf. Ihre Projekte sind notgedrungen Reformpläne, die sie den herrschen-

den Mächten als Prophylaxe gegen eine erneut drohende Revolution anbieten. „Dem unreifen Stand der kapitalistischen Produktion, der unreifen Klassenlage, entsprachen unreife Theorien."[76]
Dennoch ist der kritisch-utopische Sozialismus unreif nur gemessen an dem ein halbes Jahrhundert später entwickelten wissenschaftlichen Kommunismus und der von ihm gewonnenen Einsicht in die Bewegungsgesetze der Geschichte, unreif auch im Hinblick auf sein Unvermögen, zu erreichen, was er erstrebt, nicht aber in bezug auf die voraufgegangenen bürgerlichen, kleinbürgerlichen und plebejischen Gesellschaftslehren. Wohl läßt er einige im Babouvismus und schon bei den Enragés viel schärfer gefaßten Erkenntnisse vom Klassenkampf wieder fallen. Indessen kommt es Saint-Simon und Fourier zugute, daß sie die Französische Revolution mit ihren Ergebnissen und die Erfahrungen der industriellen Revolution in England bereits überschauen können und sich gründlicher mit der kapitalistischen Entwicklung auseinanderzusetzen haben. Das erlaubt ihnen, die sozialistische Theorie insgesamt reifer und gedanklich geschlossener auszuarbeiten. Saint-Simon sucht seine Pläne einer gesellschaftlichen Neuordnung in ein einheitlich konzipiertes Wissenschaftssystem einzubauen; Fourier in eine monistische Weltanschauung. Dabei führen sie die Ideen der Aufklärung des 18. Jahrhunderts zu Konsequenzen, die weit über die bürgerliche Gesellschaftsauffassung hinausreichen.
Ihre historische Größe beruht nicht bloß in jener enzyklopädischen Gelehrsamkeit und genialen Weite des Blicks, die ihnen gebietet, an entscheidenden Punkten ihren eigenen Klassenhorizont zu durchbrechen und, wie Friedrich Engels an Saint-Simon rühmt, „fast alle nicht streng ökonomischen Gedanken der spätern Sozialisten" im Keim zu erfassen.[77] Zu ihrer Größe gehört auch der Mut, mit dem sie gegen den Strom

schwimmen, ihre Leidenschaft und Beharrlichkeit, mit der sie ihre Überzeugung von der Notwendigkeit einer gesellschaftlichen Neuordnung gegen eine Welt von Feinden verfechten. Groß bleibt freilich auch ihre persönliche Tragik. Denn ihre sozialen Systeme sind von vornherein zur Utopie verdammt. Ihr Leben ist vollbracht, wenn das Proletariat sich in den dreißiger Jahren wieder zu regen beginnt und ihre vorwärtsweisenden Ideen aufgreift. Zu Lebzeiten von Monarchisten und Klerikalen wütend angefeindet, von Liberalen verlacht oder totgeschwiegen, bleiben sie einsam. An der Neige ihres Lebens finden sie Schüler. Die aber haben dem, was ihre Meister wollten, nicht nur genutzt.

Saint-Simon und Fourier sehen den Abgrund zwischen den himmelstürmenden Verheißungen der bürgerlichen Aufklärung und der barbarischen Wirklichkeit der kapitalistischen Gesellschaft. „Der Gegensatz von reich und arm, statt sich aufzulösen im allgemeinen Wohlergehen, war verschärft worden durch die Beseitigung der ihn überbrückenden zünftigen und andren Privilegien und der ihn mildernden kirchlichen Wohltätigkeitsanstalten; die jetzt zur Wahrheit gewordne ‚Freiheit des Eigentums' von feudalen Fesseln stellte sich heraus für den Kleinbürger und Kleinbauern als die Freiheit, dies von der übermächtigen Konkurrenz des Großkapitals und des Großgrundbesitzes erdrückte kleine Eigentum an eben diese großen Herren zu verkaufen und so für den Kleinbürger und Kleinbauern sich zu verwandeln in die Freiheit *vom* Eigentum; der Aufschwung der Industrie auf kapitalistischer Grundlage erhob Armut und Elend der arbeitenden Massen zu einer Lebensbedingung der Gesellschaft. Die bare Zahlung wurde mehr und mehr, nach Carlyles Ausdruck, das einzige Bindeglied der Gesellschaft... Der Handel entwickelte sich mehr und mehr zur Prellerei. Die ‚Brüderlichkeit' der revo-

lutionären Devise verwirklichte sich in den Schikanen und dem Neid des Konkurrenzkampfs. An die Stelle der gewaltsamen Unterdrückung trat die Korruption, an die Stelle des Degens, als des ersten gesellschaftlichen Machthebels, das Geld ... Kurzum, verglichen mit den prunkhaften Verheißungen der Aufklärer, erwiesen sich die durch den ‚Sieg der Vernunft' hergestellten gesellschaftlichen und politischen Einrichtungen als bitter enttäuschende Zerrbilder."[78]
Diese unübersehbare Diskrepanz enthüllt die Brüchigkeit der Gesellschaftstheorie der Aufklärung und zwingt Saint-Simon und Fourier, die bürgerliche Fortschrittsauffassung zu überdenken und zu einer Betrachtungsweise zu entwickeln, deren dialektisch-historische Elemente dem wissenschaftlichen Geschichtsverständnis vorarbeiten.

1. Claude-Henri Saint-Simon

Wie in der materialistischen Aufklärung bedarf auch bei Saint-Simon die Menschheitsentwicklung keiner göttlichen Fügung, sondern vollzieht sich gemäß ihr innewohnender Gesetzmäßigkeit. Doch gegen den unbekümmerten Fortschrittsoptimismus der bürgerlichen Aufklärer vor und der liberalen Lobhudler nach der Revolution enthüllt Saint-Simon und mehr noch Fourier das Janusgesicht des bisherigen Fortschritts, der mit der einen Hand gibt und mit der andern nimmt. Saint-Simon bricht mit der linearen Fortschrittsauffassung, wie sie der bürgerlich-liberale Geschichtspilosoph Jean-Antoine Condorcet noch in den ersten Jahren der Revolution vertrat. Gewiß begreift auch Saint-Simon die Entwicklung der Menschheit als Prozeß vom Niederen zum Höheren, doch gilt ihm das jeweils historisch Erreichte nicht als absolut besser, da die Menschheit im kulturellen Fortschritt zwar im

ganzen gewinnt, im einzelnen aber früher Gewonhenes wieder verliert.
Im Widerstreit zwischen unablässig fortschreitender Erkenntnis und nachhinkenden Einrichtungen durchläuft die Menschheit insgesamt drei Entwicklungsepochen. Einer jeden entspricht ein bestimmtes ideologisch-institutionelles Ordnungsprinzip: dem Altertum mit Militärherrschaft und Sklaverei der Polytheismus, dem Mittelalter mit Monarchie und Leibeigenschaft der Theismus, verkörpert in der katholischen Kirche, der Neuzeit mit ihrer Industrie und ihren freien Produzenten die Wissenschaft. Anders als bei Condorcet verläuft der Fortschritt bei Saint-Simon von Epoche zu Epoche nicht kontinuierlich, sondern im Wechsel von organischen und Krisenperioden. In jeder Epoche entsprechen Ideologie, Lebensnormen und Einrichtungen ursprünglich dem gesellschaftlichen Bedürfnis. Aber das Ordnungsprinzip, das die jeweilige Gesellschaft anfänglich als einen einheitlichen Organismus beseelt und voranbringt, überlebt sich allmählich, entartet zum Hemmschuh, zersetzt schließlich das Gesamtgefüge und führt eine Periode der Krise herbei. Die kritische Periode leitet den Untergang der jeweiligen Ordnung ein – das Mittelalter zum Beispiel durchlebt seine kritische Phase von der Reformation über die Französische Revolution bis in die Gegenwart hinein. Zugleich keimen die Formen der neuen Ordnung – im Mittelalter die neue Produktion und Wissenschaft und die städtischen Selbstverwaltungen, die Kommunen.
Neben glänzenden Einsichten in den dialektischen Geschichtsverlauf im ganzen gelangt Saint-Simon zu einer Fülle genialer Einzelerkenntnisse. Obgleich ihm nach wie vor als eigentliche Seele des Fortschritts die Vernunft gilt, betrachtet er ähnlich Condorcet die Geschichte selbst in erster Linie als Fortschritt des materiellen Lebens. Im einzelnen erkennt er bereits das

Gewicht ökonomischer Faktoren für den gesellschaftlichen Fortschritt und enthüllt den Zusammenhang von fortschreitender Wissenschaft und Technik und dadurch notwendig werdenden Veränderungen in den sozialen Beziehungen und politischen Machtverhältnissen. So machte in der feudalen Gesellschaftsordnung, die auf Raub und Eroberung beruhte, die Entdeckung des Schießpulvers den Adel historisch überflüssig; denn fortab genügten drei Monate, um einen ausgezeichneten Soldaten heranzubilden, und – wie die Revolutionsarmee gezeigt – drei Monate, um aus einem guten Soldaten einen tüchtigen General zu machen. Schon vor Saint-Simon leiteten großbürgerliche Ideologen wie Condorcet und Barnave den politischen Machtanspruch des Bürgertums und die Notwendigkeit einer allgemeinen gesellschaftlichen Umwälzung aus veränderten Eigentumsverhältnissen ab. Saint-Simon führt diesen Gedanken für die Gesellschaftsordnung seiner Zeit weiter und erklärt, in einer Gesellschaft, die auf Industrie und Wissenschaft beruhe, dürften nur noch Produzenten und Wissenschaftler die gesellschaftlichen Angelegenheiten leiten, und Parasiten verlören ihre Daseinsberechtigung.

Kategorien wie Moral und Recht, Freiheit und Eigentum werden historisch verstanden. Sklaverei und Feudalismus sind nicht von vornherein verwerflich, sondern waren zu ihrer Zeit berechtigt. Jede Geschichtsepoche hat ihren spezifischen sozialen Charakter, der sich mit ihr verändert. Saint-Simon begreift die Französische Revolution als Kampf der „Produzenten" gegen die bis dahin bevorrechteten müßigen Stände und die Schreckenszeit als Herrschaft der Besitzlosen. Engels bemerkt dazu: „Die französische Revolution aber als einen Klassenkampf ... zwischen Adel, Bürgertum und *Besitzlosen* aufzufassen, war im Jahr 1802 eine höchst geniale Entdeckung."[79] Nach Saint-Simon erweiterten alle bisherigen Perioden Schritt für Schritt

die Freiheit der Produzenten. Der derzeitige Entwicklungsstand erlaube und gebiete, von der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen zur Ausbeutung der Erde durch die vereinigte Menschheit überzugehen.

Im Gegensatz zur Romantik mit ihrer rückwärtsgewandten kleinbürgerlichen Kritik am Kapitalismus verweist Saint-Simon auf die große Industrie und erklärt: Das goldene Zeitalter liegt noch vor uns! Dies richtet sich nicht minder gegen die liberalen Epigonen der bürgerlichen Aufklärung, die in der „freien" Welt kapitalistischer Waren- und Geldbeziehungen die beste aller möglichen Welten feiern. Saint-Simon erkennt die Vorarbeit an, die die materialistische Aufklärung des 18. Jahrhunderts zur Unterminierung der feudalen Verhältnisse leistete, hält die von ihr erarbeitete Weltanschauung und Gesellschaftslehre jedoch als organisierende Idee des neuen Zeitalters für unzureichend. Er selber findet in der Gesellschaftsordnung seiner Zeit das erstrebte „Reich der Vernunft" keineswegs vollbracht und karikiert sie als einen industriellen Körper mit feudalem Kopf.

Es ist der Ablauf der Revolution, in der alles so anders gekommen, als alle erwartet und gewollt hatten, es ist die aller Vernunft hohnsprechende kapitalistische Praxis, die Undurchschaubarkeit, das Ausgeliefertsein an die von Krisen geschüttelte, von inneren Widersprüchen zerrissene Welt des Kapitals, die das Bedürfnis nach wissenschaftlicher Durchdringung der gesellschaftlichen Zusammenhänge gebiert, nach einem theoretischen Instrumentarium, mit dem man die gesellschaftlichen Abläufe durchleuchten und jenen sozialen Mächten gebieten könne, die die Menschheit bislang blind unterjochten. Saint-Simon gehört zu den Pionieren, die die wissenschaftliche Untersuchung der Gesellschaft als Aufgabe des 19. Jahrhunderts betrachten und ein Leben lang daran arbeiten.

Sohn der rationalistischen Aufklärung, hält Saint-Simon die Lösung der Widersprüche der kapitalistischen Ordnung für eine Frage der positiven Forschung; alles Praktische reduziert sich sodann auf ein bloßes Organisationsproblem. Man muß das Ordnungsprinzip des 19. Jahrhunderts herausfinden, mit dessen Hilfe man die sozialen Kräfte gleichermaßen entbindet und bändigt. Die Gesellschaftswissenschaft darf nicht Magd der Theologie sein, sondern muß mit Hilfe von Analyse und Synthese so exakt betrieben werden wie die Naturwissenschaft. Das setzt voraus, daß man das gesamte Wissen der Epoche zusammenträgt und das theoretische Denken auf den jüngsten Stand bringt. Dem dient Saint-Simons Plan einer neuen Enzyklopädie. Die Forschung darf weder einen einseitigen Empirismus noch einen nicht minder einseitigen Rationalismus verfolgen, wenn sie zur Gesetzmäßigkeit der Gesellschaft vorstoßen will. Weder darf man sich in den Tatsachen verlieren und die Theorie vernachlässigen noch sich in der Theorie verstrikken, ohne die Tatsachen gebührend zu würdigen. Vielmehr muß man aus der Beobachtung der Vorgänge und ihrer gegenseitigen Verknüpfung jene Leitlinien herauskristallisieren, nach denen sich der gesamte Gesellschaftsorganismus bewegt, um nicht blind vom Geschehen getrieben zu werden, sondern sein Verhalten mit den Gesetzen in Einklang bringen zu können. Die Wissenschaft muß diejenigen Wege ermitteln, die die Politik zu beschreiten hat.

Saint-Simon verlangt ein neues theoretisches und methodisches Herangehen an die Geschichte. Geschichte ist nicht bloß eine Revue großer Persönlichkeiten und herrschender Dynastien und erst recht keine Häufung von Zufällen. Deshalb darf man sich nicht damit begnügen, Fakten zu sammeln, sondern hat das gesammelte Material systematisch zu verarbeiten, wenn man allgemeingültige Gesetze ermitteln will. Die

Gegenwart steht auf den Schultern der Vergangenheit. Um die Gegenwart zu verstehen und ihre in die Zukunft weisenden Tendenzen freizulegen, muß man die Geschichte der europäischen Zivilisation studieren, sämtliche Lebensbereiche untersuchen und ihre Entwicklung bei den verschiedenen Völkern miteinander vergleichen. Auch wenn Saint-Simon nach wie vor in der Vernunft die letzten Endes vorwärtstreibende Kraft des geschichtlichen Geschehens erblickt, finden sich bei ihm beträchtliche Ansätze einer materialistischen Geschichtsauffassung. Die zahlreichen Geschichtsstudien der kommunistischen Wortführer des Proletariats in den dreißiger Jahren – von Albert Laponneraye bis Étienne Cabet – belegen, wie üppig seine Saat aufgeht.
In Saint-Simons Analyse und Kritik seiner Epoche und in seiner Vorstellung der künftigen Gesellschaft spiegelt sich die sozialökonomische und politische Situation unter dem Direktorium, dem ersten Kaiserreich und insbesondere der Restaurationszeit. Er konzentriert das Feuer auf die soziale Stellung und die politische Macht der Feudalität und die Bemühungen ihrer ideologischen Wortführer wie Chateaubriand, Bonald und de Maistre, das Rad der Geschichte zurückzudrehen. Hinter dieser Frontstellung treten die längst offenkundigen Gegensätze innerhalb des ehemaligen dritten Standes zurück, ja, aus Saint-Simons Blickfeld verschwinden sie fast. Er schreibt für die „Bienen" gegen die „Drohnen". Die Bienen, das sind nicht nur Bauern, Handwerker und Arbeiter sowie Geistesschaffende und Verwaltungsangestellte, sondern auch alle Kaufleute, Fabrikanten und Bankiers, die ihre Unternehmen selber leiten und damit am wirtschaftlichen Leben tätig teilnehmen. Sie alle gelten in Saint-Simons Augen als „Produzenten" (industriels). Drohnen hingegen sind der alte wie der bonapartische Adel und der Klerus, aber auch jene Kapitalisten, die

nicht zur Produktion beitragen, bürgerliche Großgrundbesitzer und Rentiers, die ohne eigene Betätigung von Pachten, Mieten und Zinsen leben, schließlich unnütze Berufsgruppen wie Juristen und Militärs. Saint-Simon will eine Ordnung, in der alle arbeiten, das heißt, eine gesellschaftlich nützliche Tätigkeit ausüben. Damit verwischt Saint-Simon zwar die scharfe, wenn auch vereinfachende Unterscheidung der Klassen in Ausbeuter und Ausgebeutete, wie Babeuf sie vornahm, dagegen versucht er bereits, die Klassen von ihrer Stellung in der Produktion her zu bestimmen.

Dieser Ausgangspunkt erschließt ihm neue, materialistische Einsichten. Für Saint-Simon wird die Produktion zum Hauptproblem seiner Analyse von Geschichte, Gegenwart und Zukunft, zum Angelpunkt seiner Theorie, zum Kriterium aller Lebensnormen und Einrichtungen. Kein Theoretiker vor Saint-Simon war so fasziniert von den gewaltigen Potenzen, die das kapitalistische Zeitalter in seinem Schoße birgt, von den Dimensionen, die die moderne Technik dem kulturellen Fortschritt der Menschheit eröffnet. Kein Theoretiker zuvor (und neben ihm nur Fourier, aber mit anderer Akzentsetzung) sang dem glückstrāchtigen und schöpferischen Element der Arbeit solche Hymnen wie Saint-Simon. Saint-Simon gilt die Arbeit geradezu als Synonym für Glück: Am glücklichsten ist derjenige Mensch, der etwas Nützliches zuwege bringt, diejenige Familie, in der alle arbeiten, dasjenige Volk, in dem es keine Müßiggänger gibt. Diese Auffassung bricht radikal mit der Moral der feudalen Epoche, die dem Adligen alle wirtschaftlich nützliche Tätigkeit verbietet; sie sagt zugleich dem Restaurationsregime den Kampf an, in dem allein die parasitären Schichten des alten und bonapartistischen Adels, Militärs, Beamte, Minister und hoher Klerus als gesellschaftsfähig gelten, während alle übrigen

mehr oder minder zum „Pöbel“ zählen. Bei Saint-Simon ist die Arbeit nicht nur Quelle des Reichtums und Ferment des kulturellen Fortschritts, sondern auch Medium der Schöpferkraft des Menschen und seines gesellschaftlichen Wesens; denn erst in der Arbeit wird der Mensch mit der Entfaltung seiner individuellen Fähigkeiten für die Gesellschaft tätig. Deshalb ist der produktive Mensch nicht bloß der allein glückliche, er ist auch der allein moralische Mensch. Mit dieser Akzentsetzung geht das sozialistische Denken des 19. Jahrhunderts einen beträchtlichen Schritt über die vorhergehenden sozialistischen und kommunistischen Theorien hinaus. Keimhaft verbirgt sich in dieser Hochschätzung der produktiven Tätigkeit die sich anbahnende Einsicht in die Rolle der Produktivkräfte als Voraussetzung der Emanzipation des Menschen, einer Emanzipation, die nicht mehr bloß negativ als Ledigsein sozialer Fesseln begriffen wird, sondern positiv als Entbindung seiner Schöpferkraft.
Zugleich registriert Saint-Simon, wie weit die Gesellschaft seiner Zeit davon entfernt ist, ihre produktiven Möglichkeiten auch nur annähernd auszuschöpfen, geschweige denn sie ungehemmt zu Nutz und Frommen der Produzenten zu entfalten. Dem steht zunächst die aller Vernunft und Ökonomie hohnsprechende anarchische Produktionsweise entgegen, in der die Produzenten nicht miteinander, sondern gegeneinander wirken, sodann ihre Folgen, die wiederkehrenden Krisen und Kriege, die die Produktivkräfte lähmen, ja zerstören und keinerlei kontinuierliche, harmonische Entwicklung der Volkswirtschaft zulassen. Man muß die ganze Nation, ja die gesamte Menschheit wie ein riesiges Industrieunternehmen organisieren, die im kleineren Maßstab gesammelten Erfahrungen der Koordinierung der Kräfte zielgerichtet auf die nationale und supranationale Größenordnung übertragen. Das

ermöglicht die internationale Koordinierung der Kräfte zu gemeinsamen Unternehmungen allergrößten Ausmaßes. Mit der industriellen Entwicklung sind Eroberungskriege überholt, und der Friede wird Daseinsbedingung des Fortschritts. Die Völker werden nicht mehr gegeneinander kämpfen, sondern miteinander wetteifern und die Erde in einen „englischen Park" verwandeln.
Die beginnende industrielle Revolution macht die enge Beziehung zwischen Wissenschaft und Produktion augenfällig. Um die Potenzen besser zu nutzen, muß man diese Beziehung organisieren, Produktion und Wissenschaft so eng wie möglich miteinander verschmelzen. Der Wunsch, die Kluft zwischen potentiell Möglichem und tatsächlichem Chaos des kapitalistischen Wirtschaftsgefüges zu überbrücken, verdichtet sich bei Saint-Simon zur Forderung nach einer wissenschaftlich begründeten Planung und Leitung der gesellschaftlichen Prozesse, und zwar so sparsam, rationell und nutzbringend wie möglich. Künftig muß die Politik die Wissenschaft von der Leitung der Produktion sein.
Dem steht vorläufig der soziale Parasitismus im Wege. Gegenwärtig sind Reichtum, Eigentum und Verfügungsgewalt über Produktionsmittel Müßiggängern, Unfähigen, Egoisten überlassen, die der gesellschaftliche Nutzen nicht kümmert. Nur durch Zufall gelangt ein Tüchtiger auf die richtige Position. In einer gut organisierten Gesellschaftsordnung nimmt jeder den Platz ein, der seinen Fähigkeiten entspricht; gesellschaftliche Stellung und Wertschätzung eines jeden und damit auch sein Anteil am gesellschaftlichen Reichtum bestimmen sich nach seinem Beitrag zum Wohl des Ganzen, nach seiner Befähigung, Initiative, Mühe und Einsatzfreude. Die beste Gesellschaftsordnung ist die, die die Verdienstvollsten an ihre Spitze stellt, die all das, was heutzutage nur eine kleine

schmarotzende Minderheit genießt, der Masse der Produzenten zugänglich macht und sich zuvörderst um das Wohl der „zahlreichsten und ärmsten Klasse" kümmert.
Die Minderheit der Müßiggänger kann sich nur dann auf Kosten der produzierenden Mehrheit bereichern, wenn sie sich hierfür besondere Hilfskräfte und Schutzeinrichtungen hält – den Staat. Es genießen also die einen nicht nur Reichtum, ohne einen Finger krumm zu machen, sie beschäftigen darüber hinaus einen Teil der ausgebeuteten Minderheit damit, den anderen im Zaum zu halten, so daß sich die Gesellschaft unablässig im Kampf mit sich selbst befindet. Anstelle dieser fortwährenden Kräftevergeudung, anstelle der Herrschaft von Menschen über Menschen muß die Herrschaft der assoziierten Menschheit über die sachlichen Prozesse treten. Damit wird – bereits im Jahre 1816 – „die Überführung der politischen Regierung über Menschen in eine Verwaltung von Dingen und eine Leitung von Produktionsprozessen, also die ... ‚Abschaffung des Staates'" klar ausgesprochen.[80]
Saint-Simon erstrebt eine Gesellschaftsordnung, die es fertigbringt, das persönliche mit dem gesellschaftlichen Interesse zu verschmelzen. Auch deshalb müssen die Produzenten die Leitungsfäden der Gesellschaft selber in der Hand haben. Saint-Simon glaubt allem individuellen und Gruppenegoismus einen Riegel vorgeschoben, wenn diejenigen leiten, die an der wirtschaftlichen Erschließung des Landes, an seiner industriellen Entwicklung, an der Förderung der Landwirtschaft und am Ausbau der Transportwege sowie an der sparsamen Verwendung der Steuergelder selber interessiert sind: Bankiers, Fabrikanten, Kaufleute und Wissenschaftler. Da alle gleichermaßen arbeiten und ihrem Beitrag gemäß am geschaffenen Reichtum teilhaben, wandeln sich die Beziehungen der Produ-

zenten untereinander aus feindseligen in brüderliche. Es bedarf keinerlei Zwangs mehr. Die fähigsten Vertreter aller Wirtschaftszweige werden als eine Art öffentlicher unbesoldeter Funktionäre mit möglichst geringem Aufwand an Mitteln und Kräften die gesamte Produktion steuern und kontrollieren. Ihre Fähigkeit allein sichert ihnen die allgemeine öffentliche Achtung; sie bedürfen hierfür keinerlei Prunks und keiner Repräsentation. Auch die richterliche Gewalt kann in die Hand nebenamtlicher Schiedskommissionen übergehen.

Was Saint-Simon als Form der künftigen Regierung vorschwebt, hat mit bürgerlichen Staatsvorstellungen nichts mehr gemein. Schon 1814 entwickelt er in seiner Zeitschrift *L'Organisateur*, in der er seine Ansichten skizziert (siehe Textteil, S. 116 ff.), ein Dreikammersystem als Alternative zum politischen Staat: Eine Erfindungskammer, die sich aus Ingenieuren und Künstlern zusammensetzt, erarbeitet alljährlich die Pläne zur Verbesserung von Produktion und Lebensstandard. Eine zweite, die Prüfungskammer, in der Mathematiker, Physiker und Chemiker sitzen, überprüft und kontrolliert diese Pläne und kümmert sich um die Erziehung und Ausbildung der Kader. Eine dritte, die ausführende Kammer mit Vertretern aller Volkswirtschaftsbereiche, sorgt für ihre Durchführung.

Nach Saint-Simons Meinung fehlt den Produzenten zur Mitgift als herrschende Klasse nichts als das Bewußtsein ihrer Kraft. Sie zählen 24 Millionen und bilden die übergroße Mehrheit der Nation; intellektuell sind sie den Müßiggängern weit überlegen; sie bringen den gesamten Reichtum der Nation hervor und sitzen an den Schalthebeln der ökonomischen Macht. Sie brauchen ihre tatsächliche Stärke nur zu begreifen, müssen mehr Selbstvertrauen entwickeln, um endlich auch die politischen Belange der Gesellschaft in eigene Regie zu nehmen. Saint-Simon meint,

die Revolution im allgemeinen und die Schreckenszeit im besonderen habe bewiesen, daß der Adel *nicht mehr* und die Besitzlosen *noch nicht* regieren können. Füglich bleiben zur Leitung der gesamten Gesellschaft diejenigen berufen, die sich als die Fähigsten bei der Leitung größerer Unternehmen bereits bewährt haben.

Das ist ebensoviel Kriegserklärung an die Aristokraten, die während der Restaurationszeit alle Regierungsposten besetzen und die Gesellschaft teuer und schlecht verwalten, wie Ermutigung der hasenfüßigen Liberalen, auch wenn es weit über die Ziele des bürgerlichen Liberalismus hinausgeht. Im Unterschied zu Fourier und einigen seiner späteren Anhänger steht Saint-Simon mindestens mit einem Bein immer in der Politik. Angesichts der royalistischen Offensive im Jahre 1815 drängt er die Bourgeoisie, sich zur Partei zu organisieren, mit gemeinsamen Grundsätzen und anerkannter Leitung, um durch einmütiges Wollen und Handeln die größtmögliche Kraft zu entfalten.

Was aber ist an Saint-Simons Ideen sozialistisch? Am allerwenigsten das, was Saint-Simon den Besitzlosen verspricht. Denn das geht über eine nach frühliberalen Idealen konzipierte Leistungsgesellschaft mit gleicher Chance für jedermann, Arbeits- und Bildungsmöglichkeiten für alle und sozialer Unterstützung für Arbeitsunfähige nicht hinaus. Dem Bürgertum behagen zunächst die liberalen Züge im Denken Saint-Simons durchaus. Es ist kein Zufall, daß sich von seinem kräftigen Sog fast ausschließlich junge Bankiers, Finanzleute, Industrielle und Ingenieure angezogen fühlen. Der seiner Klasse abtrünnige, unternehmungsfreudige, lebens- und wissenshungrige Heißsporn und enzyklopädische Kopf, der voller technischer Pläne steckt, der den kapitalistischen Unternehmer in der Restaurationszeit salonfähig erklärt, beruflicher Tüchtigkeit gegenüber blaublütigem Parasitismus Geltung

verschafft und Bankiers und Industriellen das Dirigentenpult im künftigen sozialen Orchester anweist, findet anfänglich unter einigen Liberalen außer Sympathien auch finanzielle Unterstützung für seine publizistischen Unternehmen. Die Liberalen haben nichts gegen einen Saint-Simon, der gegen einen aufwendigen Staatshaushalt polemisiert, den sie berappen müssen. Weitsichtige unter ihnen unterstützen auch seine Forderung nach Volksbildung; denn der Analphabet genügt den Anforderungen der modernen Produktion schon bald nicht mehr. Schließlich wendet sich Saint-Simon ja nicht wie Babeuf gegen die Ausbeutung, sondern nur gegen ihre Auswüchse, nicht gegen das Eigentum, sondern lediglich gegen das Eigentumsprivileg einer parasitären Klasse; er will nicht Aufhebung der sozialen Unterschiede, nicht Abschaffung der sozialen Rangleiter, sondern eine auf Leistung gegründete Rangordnung. Die dem Liberalismus nahekommenden Ideen in der Gedankenwelt Saint-Simons abwerten zu wollen, hieße außer acht lassen, daß die liberale Bourgeoisie Anfang des 19. Jahrhunderts noch eine aufsteigende Klasse war, auch wenn sie von Geburt an keines jener Fäulnissymptome entbehrt, die jeder Ausbeuterklasse anhaften.
Aber Saint-Simon beharrt auf frühliberalen Idealen zu einer Zeit, in der die Masse der Unternehmer sich in die Geschäfte stürzt und die humanistischen Illusionen dem Profit opfert. Und was noch schwerer wiegt: er geht weit, weit über das aus liberalem Blickwinkel Vertretbare hinaus; ja, er tritt einigen liberalen Forderungen direkt entgegen. Am eigenen Leibe muß er drastisch erfahren, um wieviel mehr er von dieser Klasse erwartet, als sie zu erfüllen imstande ist. Die Unternehmer denken an ihren Profit, nicht an das Wohl der Nation und schon gar nicht an das der Menschheit. Sie erstreben nicht unbedingt den Frieden, gegen Expansion haben sie nichts einzuwenden,

sofern sie Absatzmärkte öffnet oder einen lästigen internationalen Konkurrenten in die Knie zwingt. Sie wollen nicht gleiche Rechte und Chancen für jedermann, sondern nur für ihre Klasse. An den Proletariern interessiert sie allein die disponible Arbeitskraft, nicht ihr intellektuelles, moralisches und materielles Wohl und schon gar nicht ihre gleichberechtigte Integration, die Saint-Simon fordert (siehe Textteil, S. 136 ff.). Die Brüderlichkeit, die Saint-Simon ihnen in seinem „Neuen Christentum" ernsthaft zumutet, belächeln sie bestenfalls als Spleen eines alten Narren. Sie brauchen in der Fabrik nicht Brüderlichkeit, sondern blinde Unterwerfung unter die von ihnen diktierten Lohn- und Arbeitsbedingungen.
Am Staat schätzen sie genau das, was Saint-Simon an ihm verwirft: Nichteinmischung in ihre Geschäfte, aber Hilfe beim Ducken der arbeitenden Massen und Schutz vor auswärtiger Konkurrenz. Den neuralgischen Punkt liberalen Strebens aber verletzt Saint-Simons Kampf gegen das geheiligte Prinzip der freien Konkurrenz. Sie wollen das „freie Spiel der Kräfte" um jeden Preis und um nichts in der Welt eine Planung der Produktion im Interesse der Gesellschaft.
Mit proletarischen Augen freilich liest sich manches an Saint-Simons Programm bald ein wenig anders: Seine Forderung nach einem Fortschritt, der allen zugute kommt, nach Preisgabe kurzsichtigen Egoismus zugunsten der Gesamtheit; sein Modell einer nach den Bedürfnissen des Ganzen geplanten, straff und sparsam organisierten Wirtschaft; sein Gedanke einer nationalen Assoziation mit vergesellschafteter Produktion, in der die Möglichkeiten moderner Technik voll ausgeschöpft werden können und in der die Ausbeutung der Menschen der vereinten Ausbeutung der Erde weicht; sein Bestreben, gesellschaftliches und persönliches Interesse so zu verknüpfen, daß Fortschritt und Harmonie einander nicht mehr im Wege

stehen; seine Idee von einer Herrschaft der in ihrem Fach Erfahrensten und Tüchtigsten in einer Ordnung, in der ein jeder seine Fähigkeiten voll entfalten kann und der Staat sich aus einem Unterdrückungsinstrument zu einem bloßen Verwaltungsorganismus wandelt – das alles findet bei den Arbeitern der dreißiger und vierziger Jahre lebhaften Widerhall weit über Frankreichs Grenzen hinaus. Wohl wenden sich namentlich die kommunistischen Arbeiter scharf gegen die elitären Züge seiner Auffassungen, gegen die Mehrdeutigkeit seines Leistungsprinzips, das nach ihren Befürchtungen einer neuen sozialen Hierarchie Tür und Tor öffnet. Ferner bestreiten sie ganz entschieden, daß die Lage des freien Lohnarbeiters sich gegenüber der des Sklaven und Leibeigenen verbessert habe, und machen geltend, daß im Unterschied zu seinen gequälten Vorgängern der Lohnarbeiter lediglich die Freiheit habe, zu verhungern, weil durch seinen Tod niemand etwas verliert. Die materialistischen Vertreter wollen auch von Saint-Simons „Neuem Christentum“ nicht viel wissen. Hingegen bleibt Saint-Simons Berufung auf die ethischen Maximen des Christentums, sein „neues Christentum“, das Brüderlichkeit zwischen Unternehmern und Arbeitern predigt, in solchen Teilen der Arbeiterklasse, die noch der Kleinproduktion verhaftet sind, nicht ohne Resonanz. Im Appell an die Moral suchen auch sie vorab die fehlende Kampfkraft und Geschlossenheit noch zu kompensieren. Doch Saint-Simons Loblied auf den gesellschaftlich Nützlichen, auf den Produzenten des materiellen und kulturellen Reichtums, das er an der Wiege der kapitalistischen Ordnung anstimmt, wird in proletarischer Tonart in den Klassenkämpfen der dreißiger und vierziger Jahre zur hellen, siegbewußten Fanfare des erwachenden proletarischen Klassenbewußtseins. Saint-Simons Beitrag zu einem dialektischen Geschichtsverständnis und seine vielfachen

materialistischen Ansätze finden dagegen vollauf erst bei Marx und Engels die verdiente Würdigung.
Für Saint-Simons Programm gibt es zu seiner Zeit keine Kraft, die dafür zu kämpfen bereit und imstande gewesen wäre. Nutzlos wendet er sich an Napoleon, Louis XVIII. und Karl X. Den Liberalen bietet er eine Theorie, der sie mißtrauen, fordert eine Partei, zu der ihnen der Mut fehlt, und verlangt eine Politik, die ihnen zu weit geht. Den Arbeitern, die er an der Neige seines Lebens aufruft, sein Programm zu dem ihrigen zu machen, fehlt es zwar nicht an Mut. Sie fegen sehr bald nach seinem Tode den Bourbonenspuk wie ein Spinnweb von der Bildfläche. Mit seinen Ideen aber werden sie erst über Saint-Simons Schule und ihre kommunistischen Wortführer bekannt.

2. *Die saint-simonistische Schule*

Saint-Simons Anhänger kommen fast sämtlich aus den begüterten und gebildeten Schichten. Es sind junge Industrielle oder Bankiers wie Olinde Rodrigues und Prosper Enfantin, Absolventen des Polytechnikums wie Jean Reynaud oder Intellektuelle wie der Mediziner Philippe Buchez und der Journalist Pierre Leroux. Jeder bringt andere Lebenserfahrungen und Interessen mit. Saint-Amand Bazard, der anfänglich mit Rodrigues und Enfantin zusammen die saint-simonistische Schule leitet, hat sich seine ersten politischen Schuhsohlen als einer der Gründer der französischen Carbonari in illegalen Kämpfen abgelaufen und wurde 1821 in Abwesenheit zum Tode verurteilt. Er bevorzugt nunmehr Journalismus und mündliche Propaganda als Waffen im Kampf um politischen Einfluß – bei den Massen wie bei den Regierenden. Enfantin dagegen, mehr in praktischer und theoretischer Ökonomie bewandert, mit einem unwidersteh-

lichen Hang zu religiöser Schwärmerei, hält überhaupt nichts von Politik. Buchez wiederum propagiert und bildet christliche Genossenschaften. Leroux, der 1830 den Saint-Simonisten die Zeitung *Globe* redigiert, trennt sich bereits nach dem ersten Lyoner Aufstand 1831 von ihnen und sucht die genossenschaftliche Organisation der Arbeiter mit dem Kampf um das allgemeine Wahlrecht zu verbinden.
Diese heterogene ideologisch-politische Mitgift könnte an sich dem geistigen Reichtum und Selbstverständigungsprozeß förderlich sein und ist es in gewisser Weise auch. Den Ausschlag aber gibt bei ihnen jene typische Intellektuellenmentalität, die mit einem gehörigen Quantum Elitebewußtsein und Neigung zur Rechthaberei ein gänzliches Unvermögen zum Ein- und Unterordnen verbindet. Angesichts dessen wirkt die Verschiedenheit in erster Linie als Sprengkraft.
Dennoch sind sie es, die in der zweiten Hälfte der zwanziger Jahre die Ideen Saint-Simons überhaupt erst einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich machen. Zunächst treffen sie sich, nicht mehr als ein halbes Dutzend, regelmäßig zum gemeinsamen Studium seiner Werke und zur Diskussion. Sodann propagieren sie die Ergebnisse in Bildungszirkeln und Journalen. Schließlich versuchen sie, in einer kollektiv erarbeiteten Vorlesungsreihe Saint-Simons Anschauungen zusammenzufassen und zu systematisieren. Das Vorhaben gelingt. Man beschließt, die Vorlesungen zu redigieren und zu drucken. Und so ist uns aus dem Höhepunkt des kurzlebigen Zusammenhalts, der Zeit von 1828 bis 1830, die Druckfassung dieser Vorträge und damit das Lehrmaterial und nahezu einzige Dokument *der* saint-simonistischen Schule überliefert (siehe Textteil, S. 144 ff.). Denn schon nach der Julirevolution beginnt sie auseinanderzubröckeln, und die Veröffentlichungen der Saint-Simonisten aus der Folgezeit können nicht mehr als Lehrmeinung der Schule gelten.

Fürs erste aber bringt sie eine förmliche Organisation von Bildungszirkeln auf die Beine. Ihre Fäden führen in die Departements und darüber hinaus nach Belgien, England und Deutschland. Hier sieht sich der Kölner Erzbischof veranlaßt, seine Schäfchen in einem regelrechten Hirtenbrief vor den Anfechtungen der saint-simonistischen Lehre abzuschirmen.[81]
Gewiß ist das, was als Saint-Simonismus in Westeuropa „wie ein glänzender Meteor die Aufmerksamkeit der Denkenden erregt"[82], nicht mehr in allen Punkten das gleiche, was Saint-Simon lehrte und wollte. Doch tut man seinen Schülern unrecht, wenn man meint, sie hätten alles verflacht oder verfälscht. Viele Grundgedanken Saint-Simons haben sie durchaus in seinem Sinne verfochten, andere weitergeführt und konkretisiert, einige vertieft, andere freilich auch entstellt oder verwässert. Nicht *daß* sie Saint-Simons Auffassungen weiterführten und konkretisierten, darf man ihnen vorwerfen. Fragen muß man vielmehr danach, *ob* und *wie* sie herangereifte Probleme anpackten und lösten. Bei näherem Hinsehen erweist sich das Resultat zwiespältig, auf keinen Fall aber eindeutig negativ.
Die Klassenkonstellation verändert sich mit dem Vormarsch der industriellen Revolution und der politischen Machtverschiebung zugunsten der Finanzbourgeoisie nach 1830 einschneidend. Einige Thesen Saint-Simons bedürfen der Korrektur und Weiterentwicklung, will man seinem soziologischen Forschungsprinzip treu bleiben. Das betrifft zuvörderst seinen Klassenbegriff. Angesichts der blutig aufbrechenden Klassengegensätze zwischen Bourgeoisie und Proletariat ist Saint-Simons Begriff der „Produzenten", der die Kapitalisten einbezieht, nicht länger haltbar. Saint-Simon selber waren zwar die sozialen Gegensätze zwischen Besitzenden und Proletariern innerhalb seiner „Produzenten" keineswegs gänzlich entgangen. Namentlich

in seinen letzten Lebensjahren beunruhigte ihn die Arbeiterfrage zunehmend. Sein ganzes Lebenswerk hatte er darauf ausgerichtet, durch Ausschöpfen der Fähigkeiten aller in einer neuen gesellschaftlichen Organisation die Industrie zu entwickeln und mit Hilfe des vermehrten Reichtums der Nation auch das physische, intellektuelle und moralische Wohl der zahlreichsten und ärmsten Klasse zu heben. Die im Lohnarbeitsverhältnis vor sich gehende Ausbeutung aber beachtete er überhaupt nicht. Für ihn war die Ausbeutung des Menschen in dem Augenblick aufgehoben, wo es kein Geburtsvorrecht mehr gab, wo jedem durch gleiche Erziehung eine allseitige Entwicklung seiner Fähigkeiten gewährt wurde und jeder seiner Fähigkeit und Leistung entsprechend am geschaffenen Reichtum teilhatte.

Saint-Simon übersah nicht, daß trotz aller Appelle an die Vernunft der Unternehmer der Anteil der unmittelbaren Produzenten am wachsenden Reichtum nicht nur nicht Schritt hielt, sondern sogar absolut sank. Da Appelle an die Vernunft nicht fruchteten, griff Saint-Simon an der Neige seiner Tage zu einem letzten verzweifelten Mittel. Der rationalistische Jünger der Aufklärung, der sein Leben lang „die Macht des Geistes und der Wissenschaft" gefeiert hatte, wandte sich in seinem letzten Werk an das Gefühl der Unternehmer. In Form eines „Neuen Christentums" entwickelte er eine säkulare Morallehre der Brüderlichkeit, ein hierarchisch geordnetes „Himmelreich auf Erden", hoffend, damit die gähnende Klassenkluft zu überbrücken und dem aufbrechenden Klassenkampf zuvorzukommen. Seine Schüler, die ihn erst um diese Zeit kennenlernen, knüpfen an diese Problematik an. Nach dem Lyoner Aufstand von 1831 werden sie mit der Frage der Ausbeutung in einer Schärfe konfrontiert, die ihnen nicht erlaubt, dem Problem des Klassengegensatzes zwischen Kapital und Arbeit länger auszuweichen.

Zunächst modifizieren sie Saint-Simons Klassenbegriff. Die um 1830 einsetzende industrielle Revolution läßt nicht mehr zu, den Kapitalisten aus der Kategorie der parasitären Oberschicht auszunehmen. Desgleichen wandelt sich der Saint-Simonsche „Produzent“ zum Werktätigen im engeren Sinne, der als unmittelbarer Produzent der materiellen Güter, sei es als Proletarier der Manufakturen direkt, sei es als Handwerker, Kleinbauer oder Heimarbeiter indirekt vom Kapitalisten ausgebeutet, proletarisiert und an den Rand des Abgrunds gebracht wird. So verdanken wir ihrer Analyse die erste moderne ökonomische Klassendefinition von Bourgeoisie und Proletarier – wohlgemerkt, noch nicht des modernen Industriekapitalisten und des modernen Industrieproletariers, sondern des Klassengegensatzes, wie er sich dem Theoretiker der dreißiger Jahre darbietet. Über Babeuf hinausgehend, erfassen die Saint-Simonisten den Klassengegensatz nicht mehr bloß aus dem Gesichtswinkel der Verteilung, weitergehend als Saint-Simon sehen sie ihn auch nicht mehr nur vom Standpunkt des Beitrags zur gesellschaftlichen Produktion, sondern gehen bereits von den Eigentumsverhältnissen an den Produktionsmitteln und der Rolle im Produktionsprozeß aus. Die klassische saint-simonistische Definition von Bourgeoisie und Proletariat, die auch die Kommunisten der vierziger Jahre noch akzeptieren, ist uns aus einem Aufsatz Jean Reynauds vom Jahre 1832 überliefert:

„Als Proletarier bezeichne ich diejenigen, die den gesamten Nationalreichtum hervorbringen, die nichts als ihren täglichen Arbeitslohn besitzen und deren Arbeit von Bedingungen abhängt, auf die sie keinerlei Einfluß haben; diejenigen, die von der Frucht ihres Schweißes nur einen geringen Teil ernten, der durch die Konkurrenz noch ständig verringert wird; diejenigen, die für den morgigen Tag nur eine höchst unsichere Hoffnung hegen, so unsicher wie der chaotische

Gang der Industrie; diejenigen, denen für das Alter nur ein vorzeitiger Tod oder ein Platz im Hospital bleibt. Als Proletarier bezeichne ich die Arbeiter in den Städten und die Bauern auf dem Lande, die 60 000 Seidenproduzenten in Lyon, die 40 000 Baumwollarbeiter in Rouen, die 20 000 Bandweber in Saint-Étienne und die vielen anderen, die man in den Statistiken aufgeführt findet. Als Proletarier bezeichne ich die ungeheure Mehrzahl unserer Dorfbevölkerung, die unsere Felder und Weinberge bestellt, ohne daß ihnen die Ernte gehört. Proletarier sind, kurz gesagt, jene 22 Millionen ungebildete, hilflose, unglückliche Menschen, die gezwungen sind, von 6 Sous ihr tägliches Dasein zu fristen. Sie alle nenne ich Proletarier.

Als Bourgeois bezeichne ich diejenigen, von denen die Lage der Proletarier abhängt, an die das Los der Proletarier unweigerlich geschmiedet ist; diejenigen, die das Kapital besitzen und von dem leben, was es ihnen alljährlich einbringt, diejenigen, die die Produktion vor ihren Wagen spannen und je nach Bedarf zügeln oder antreiben; diejenigen, die das Heute in vollen Zügen genießen und sich für das Morgen nichts anderes wünschen, als daß es immer so bleibe und ewig eine Verfassung herrsche, die ihnen den ersten Rang und den Löwenanteil sichert. Als Bourgeois bezeichne ich die Grundeigentümer, von den reichsten Herrschaften in unseren Städten bis zu den ärmsten Adligen in unseren Dörfern, die 2 000 Fabrikanten von Lyon, die 500 Fabrikanten von Saint-Étienne und alle Schlotbarone. Als Bourgeois bezeichne ich die 200 000 in die Wählerliste eingetragenen Wähler und diejenigen, die auf dieser Liste stehen werden, falls es der liberalen Opposition gelingt, den Wahlzensus herabzusetzen. Sie alle nenne ich Bourgeois."[83]

Wohlgemerkt, das ist eine auf handfeste Statistiken gestützte Verallgemeinerung, wie sie Saint-Simon für

die Analyse gesellschaftlicher Vorgänge verlangt hatte; eine Verallgemeinerung, die nicht nur den Grad der Klassenzuspitzung andeutet, sondern auch die ganze Breite dessen auffächert, was man in den dreißiger Jahren unter Proletariat versteht. Theoretisch ist dies in gewisser Hinsicht eine Synthese der positiven Errungenschaften Babeufs und Saint-Simons wie eine erste Überwindung ihrer Vergröberungen.
Saint-Simons Schüler führen die Kritik an der Anarchie der freien Konkurrenz konsequent weiter zur Kritik an Verhältnissen, die die eigentlichen Produzenten allen Reichtums einem ungewissen Schicksal überlassen, ja, zum Verhungern verurteilen. Was jedoch bei Saint-Simon im Kampf gegen die restaurativen Bestrebungen der Feudalität durchaus seinen Sinn hatte, der drängende Aufruf zum Zusammenschluß aller an der modernen Produktion Beteiligten und der Wille, den Konflikt zwischen Arbeit und Kapital friedlich zu lösen, das wird angesichts des entmachteten Adels und des grellen Antagonismus von Bourgeoisie und werktätigem Volk zum Widersinn. Der von den Saint-Simonisten und später von den Fourieristen erstrebte Ausgleich der Gegensätze ist nunmehr dem von der Proletarisierung bedrohten oder bereits erfaßten Kleinbürgertum auf den Leib geschnitten, das in dieser Zeit das Heer der Augebeuteten stellt. Dort, wo die Arbeiter zu kämpfen beginnen, stehen die saint-simonistische Ablehnung des Klassenkampfes und die utopischen Appelle zu friedlicher Übereinkunft dem Wachsen proletarischen Klassenbewußtseins im Wege. Als eigene Strömung hat es der Saint-Simonismus daher trotz aller Bemühungen schwer, unter Arbeitern Fuß zu fassen. Sein friedlicher Weg widerspricht ihrem Klasseninstinkt wie ihren Erfahrungen und stößt bald auf die Kritik der revolutionären Arbeiterkommunisten. Gleichwohl übernimmt die erwachende Arbeiterbewegung vom Saint-Simonismus das, was sie an kri-

tischen und konstruktiven Anregungen, an Argumenten und statistischem Material zur Aufklärung der Arbeiter brauchen kann.
Die Saint-Simonisten bleiben der Überzeugung ihres Meisters treu, daß die Zukunft der Menschheit der geplanten, koordinierten, mit der Wissenschaft eng verflochtenen Großproduktion gehört. Sie streben danach, alles Eigentum an Produktionsmitteln im Verlauf einer Übergangsperiode in einen gesamtgesellschaftlichen Fonds zu verwandeln und die kapitalistische Produktionsweise durch die der „Assoziation", das heißt durch genossenschaftliche Produktionsweise, zu überwinden. Die führende Rolle, die Saint-Simon den Bankiers zudachte, übernimmt bei ihnen ein zentrales Kreditinstitut mit Zweiggesellschaften, das vor allem durch die Verteilung der Investmittel die Produktion plant. Ein jeder soll künftig die seinen Fähigkeiten angemessene Tätigkeit ausüben und seiner Leistung gemäß bezahlt werden. Derart denkt man zum Sozialismus zu gelangen, ohne sich um die bestehenden politischen Machtverhältnisse kümmern zu müssen.
Wie aber will man vom Privateigentum zu dem erforderlichen gesellschaftlichen Fonds kommen, ohne die Interessen der Eigentümer zu verletzen? Durch eine Hintertür! Aus Saint-Simons These, nur dem gebühre Eigentum, der es für die Gesellschaft zu nutzen verstehe, ziehen die Saint-Simonisten den Schluß, die Erbschaft von Produktionsmitteln gesetzlich einzuschränken und schließlich als letztes „Geburtsprivileg" gänzlich aufzuheben. Eine solche Sicht der Dinge entspricht der Situation einer Klasse, die sehen muß, wie sich ihr kleines Vermögen als Reichtum in den Händen der Finanzbourgeoisie konzentriert, und die ihren Söhnen nichts mehr zu vererben hat. Sie hofft, über Erbschaftsgesetze die Monopolisierung des Eigentums aufhalten zu können, ohne die Gesetze der Warenproduktion anzutasten.

Die Saint-Simonisten erfassen – möglicherweise unter dem Einfluß Fouriers – die mit der kapitalistischen Industrialisierung einhergehende Vereinseitigung und Verkrüppelung des Produzenten. Wie Saint-Simon wollen sie die möglichst allseitige Entfaltung aller Fähigkeiten eines jeden und erstreben für alle eine gleiche, gemeinschaftliche Ausbildung, die jedem eine seinen Fähigkeiten angemessene Berufsspezialisierung sichert. Die mit der zunehmenden kapitalistischen Arbeitsteilung einhergehende Entfremdung der Teilarbeit vom gesellschaftlichen Ganzen wollen sie durch eine universelle Allgemeinbildung überbrücken, durch eine Erziehung, die auf die allseitige Entfaltung der Persönlichkeit gerichtet ist.
Fast unmerklich verschieben sich Akzentsetzung und Frontstellung: Die Saint-Simonisten kämpfen nunmehr unter der kleinbürgerlichen Flagge der dem Ruin überlieferten Kleinproduzenten. Sie wenden sich gegen die Ausbeutung der Werktätigen durch das Geldkapital und gegen die Verkrüppelung des einst unabhängigen Produzenten durch Verlags-, Manufaktur- und Fabrikarbeit. Im Saint-Simonismus nimmt die kritisch-utopische Lehre Saint-Simons kleinbürgerlich-sozialistische Züge an: kleinbürgerlich in dem Sinne, daß sie den vom Geldkapital enteigneten Kleinproduzenten auf dem Wege friedlichen Ausgleichs zu Produktionsmitteln verhelfen will, sozialistisch insofern, als sie die Produktionsweise nicht individuell, sondern genossenschaftlich organisieren möchte.
Das reflektiert sich auch in ihrer allgemeinen Gesellschaftstheorie. Die Schüler revidieren und verflachen bereits in der Vorlesungsreihe Saint-Simons dialektische Geschichtsauffassung. Saint-Simon begriff den Widerspruch von organischen und kritischen Epochen als gegenseitige Durchdringung und eben dadurch als Triebkraft. In der Darlegung der saint-simonistischen Lehre hingegen erstarren die organischen Epochen

zum Inbegriff des Fortschrittlichen und Religiösen, die kritischen zum Synonym für Egoismus, Zerfall und Irreligiösität.
Natürlich darf nicht übersehen werden: von den Schülern Saint-Simons verfügt kein einziger über das enzyklopädische Wissen, keiner besitzt die geniale geschichtliche Weite des Blicks, die Marx und Engels an Saint-Simon bewundern. Nach dem Zerfall der Schule, aber auch schon während ihres Bestehens greift ein jeder einzelne Seiten der Lehre auf und führt sie weiter, leider jedoch „auf Kosten der großartigen Gesamtauffassung".[84] Namentlich unter Enfantin wird Saint-Simons Weltsicht ihres Rationalismus entleert und als Religion geboten. Das „Neue Christentum", das beim Meister ein Notbehelf war, um die Massen der Unwissenden durch Gefühl und Glauben „zur Vernunft" zu bringen, wird bei den Saint-Simonisten Wissenschaftsersatz. Feierte Saint-Simon die Vernunft als einigendes Band der Gesellschaft, so gerinnt den Schülern die Religion, das Irrationale zum Bindemittel. Diente Saint-Simon die Kunst als zusätzlicher Stimulus, die Massen für das Neue zu begeistern, so erheben seine Schüler sie über die Wissenschaft. Saint-Simon verlangte Wissen, sie fordern Glauben.
Allerdings bieten auch die Saint-Simonisten ihr „Neues Christentum" nicht als transzendente Heilslehre, sondern als Diesseitsruf zur Errichtung des Himmelreichs auf Erden. Seine Apostel sind alles andere als Asketen und Feinde von Fleischeslust. Ihr unbekümmertes Ja zur Erotik, ihre Forderung nach Emanzipation der Frau in Verbindung mit ihrer Ablehnung der bürgerlichen Ehe und der herrschenden Prostitution, bringt sie Anfang der dreißiger Jahre in die Verlegenheit, sich in einer öffentlichen Erklärung gegen den Vorwurf der Weibergemeinschaft wehren zu müssen.
Die Arbeiter haben zwar nicht durchweg etwas gegen ein „Neues Christentum", das mit der Brüderlichkeit

Ernst macht. Viele Kommunisten fassen noch bis zum *Kommunistischen Manifest* ihr Verlangen nach Solidarität und ihre Vorstellung der erstrebten neuen menschlichen Beziehungen in der vom Christentum überlieferten Brüderlichkeitslosung zusammen. Einige Strömungen im Arbeiterkommunismus der dreißiger und vierziger Jahre – in Frankreich Alphonse Esquiros, Alphonse Constant, in Deutschland in gewissem Maße Wilhelm Weitling – suchen eine Synthese von Babouvismus und saint-simonistischem „Neuem Christentum" und erheben die Urchristen zur ersten kommunistischen Partei der Geschichte, die Wiedertäufer der Bauernkriege zu ihren Fortführern. Auch Vertreter des rechten Flügels wie Cabet und Lahautière knüpfen an Saint-Simons christliche Morallehre an und erklären den Kommunismus als das „wahre" Christentum in Aktion. Daneben verbinden abtrünnige Söhne des katholischen Klerus wie Felicité de Lamennais in den dreißiger Jahren ein „Neues Christentum" im Sinne der Brüderlichkeitsforderung Saint-Simons mit bürgerlich-demokratischen Idealen.
Im großen und ganzen aber behagt den Arbeitern die hierarchische Struktur in den saint-simonistischen Zirkeln wenig, die die Mitglieder in verschiedene „Grade" einteilt, blinden Glauben und Gehorsam erwartet und demokratische Initiative von unten weder vorsieht noch wünscht. Bloße Zustimmung zu dem von den Obern als richtig Erkannten genügt ihnen nicht. Das Ganze schmeckt ihnen zu sehr nach der neunmalklugen Bevormundung in bürgerlich-republikanischen Organisationen, die sie schon Mitte der dreißiger Jahre abzuschütteln beginnen. Ebensowenig haben sie für das hierarchische Gefüge der saint-simonistischen Zukunftsgesellschaft übrig. Leitung der Arbeitsprozesse durch die Tüchtigsten ihres Fachs – ja; aber keine Herrschaft einer neuen Elite! Und warum soll die besondere Leistung eines Talents, die ihre Fähigkeiten

natürlichen Anlagen, wenn nicht gar einem Bildungsprivileg verdankt, extra belohnt werden, zumal es in der künftigen Gesellschaft keine Arbeit geben wird, die nicht gebraucht wird?
Was den ohnehin geringen Einfluß der Saint-Simonisten unter den Arbeitern auf die Dauer völlig untergraben muß, ist der Widerspruch zwischen ihrer radikalen Kritik in der Theorie und entschiedenen Absage an radikale Mittel der Praxis. Sie entblößen mit dem Seziermesser des Forschers die widrigsten Schwären des kapitalistischen Systems: die gnadenlose Ausbeutung der Proletarier, die der Reichtum, den sie eigenhändig hervorbringen, gleich einem Vampir aussaugt; das unbarmherzige Gesetz der Konkurrenz, das die Gesellschaft verwüstet. Aber sie scheuen vor der praktischen Konsequenz zurück. Den Lyoner Webern, die 1831 der Hunger auf die Straße treibt, raten sie Mäßigung, den Unternehmern, denen Konkurrenz und Profitgier das Handeln diktiert, empfehlen sie Milde. Eine so zwiespältige Haltung in einer von der Julirevolution eingeleiteten Zeit, die von blutigen Emeuten brodelt, muß ihre ohnehin schüttere Massenbasis unter Bourgeoisie wie unter Arbeitern restlos zerstäuben.
Hinzu kommt: den Anhängern Saint-Simons fehlt es zwar nicht an gutem Willen und Begeisterung. Aber nicht tagtäglich bringt die Geschichte Persönlichkeiten vom Format eines Saint-Simon hervor, der den amerikanischen Unabhängigkeitskrieg mitmachte, der in den Volksgesellschaften ein und aus ging, der die Französische Revolution als Spekulant und hinter Gittern erlebte, der den Luxus ebenso wie den Hunger geschmeckt. Es geschieht, was unvermeidlich, wenn Eifer sich in billigem Nachahmen verausgabt: das Geniale bei dem Meister wird zur Karikatur bei den Schülern; der Hauch von Exzentrik, bei Saint-Simon Zubehör eines ungewöhnlichen Lebens, verkrampft sich bei ihnen zur Posse; was beim Meister natür-

licher Ausdruck schöpferischer Unrast, sucht der Schwärmer Enfantin durch eine bis zur religiösen Ekstase getriebene Meditation künstlich zu erzeugen. Saint-Simon pries die Arbeit als vornehmstes Attribut des Menschen – seine Epigonen waschen vor aller Augen Geschirr und verrichten schmutzige Arbeiten, um die Heiligkeit der Arbeit zu demonstrieren. Saint-Simon betonte zeitlebens die gesellschaftliche Natur des Menschen und leitete daraus ihre Solidarität ab – seine Schüler schaffen sich eine besondere Kleidung an, hinten zuknöpfbar, um sich ständig an ihre gegenseitige Abhängigkeit zu erinnern, und machen ihre Sekte zu den bespöttelten Hippies der dreißiger Jahre des 19. Jahrhunderts. Schon Anfang 1832 erbost sich Balzac über die „Nichtsnutze", die Saint-Simons Werk nur formal weiterführen. Auch Gutzkow wirft ihnen vor, sie degradierten den Saint-Simonismus zum Spektakel.[85] Sie konnten ihr Unverständnis für das, was Saint-Simon wollte, nicht krasser beweisen als mit dem grotesken Personenkult, den sie um ihren Meister veranstalteten.[86]

Als Schule ist der Saint-Simonismus so kurzlebig, daß Cabet ihn bereits Anfang der vierziger Jahre seinen Lesern als „heute längst vergessene sozialistische Schule" ins Gedächtnis rufen muß. An ihm bewahrheitet sich, was Marx und Engels im *Kommunistischen Manifest* zur geschichtlichen Bedeutung kritisch-utopischer Systeme sagen: Sie verlieren mit der Entwicklung des Klassenkampfes „allen praktischen Wert, alle theoretische Berechtigung".[87] Als Ideologie einer sozialen Schicht, die selber zerfällt, werden sie von ihren eigenen Widersprüchen aufgerieben.

Dennoch lassen sich revolutionäre Demokraten wie Auguste Blanqui und Martin Bernard, die bereits ein halbes Jahrzehnt darauf die Arbeiter in kommunistischen Organisationen sammeln werden, Schriftsteller wie Jean-Pierre Beranger, Victor Hugo und George

Sand, ein Ökonom wie Adolphe Blanqui (der Bruder Auguste Blanquis), Komponisten wie Hector Berlioz und Franz Liszt und deutsche Intellektuelle wie Eduard Gans und Heinrich Heine, dem der Spott wahrhaft locker auf der Zunge sitzt, schwerlich von einem bloßen Spektakel imponieren. Martin Bernard, den der „religiöse Mummenschanz" der Saint-Simonisten lange abstieß und der ihre Haltung zur Politik ebenso wie ihre theokratischen Ambitionen und ihre soziale Hierarchie zeitlebens ablehnte, war schon bei seinem ersten Besuch eines saint-simonistischen Vortrags derart hingerissen, daß er in der Folge alles verschlang, was Saint-Simon und seine Schüler geschrieben hatten. „Dieser Tag im Februar 1831", berichtet er, „wurde zum entscheidenden Tag meines Lebens. Die Form der Darbietung, die gedankliche Tiefe, der Ernst und die Begeisterung der Anhänger hinterließen in mir einen unauslöschlichen Eindruck."[88] Und zwei Jahrzehnte hernach noch rühmt er an dieser „Fundgrube neuer Ideen" in erster Linie die gänzlich neue, weit ausholende und umfassende historische Methode, ihren Beitrag zu einer echten politischen Ökonomie und das Leuchtfeuer des Sozialismus, die Idee der Assoziation, mit der der Saint-Simonismus das Jahrhundert beschenkte – allesamt Dinge, die man im demokratischen Lager vergeblich suchte und die in entscheidenden Fragen, mit denen sich volksverbundene Demokraten herumschlugen, den Nagel auf den Kopf trafen. Heinrich Heine unterhält zu Enfantin über Jahre hinweg persönlich Beziehungen. Seine Geschichte der deutschen Philosophie für die Franzosen 1833 verdankt ihre Entstehung einer Anregung Enfantins; und noch 1835 widmet er Enfantin die französische Erstauflage von *De l'Allemagne*. Auch Goethe und Rahel von Varnhagen abonnieren den *Globe* in seiner saint-simonistischen Etappe. Unter jungdeutschen Liberalen findet der Saint-Simonismus ebenfalls

zahlreiche Parteigänger. Der junge Mevissen, Sohn eines reichen Zwirnfabrikanten, feiert Saint-Simon mit jugendlichem Überschwang als zweiten „Columbus, der ein neues Lebensmeer entdeckt".[89] Marxens Notizbuch aus den Jahren 1844 bis 1847 vermerkt unter der Literatur, die er sich beschaffen wollte, außer Leroux auch saint-simonistische Blätter wie den *Producteur* und den *Globe*.[90] Viele Sozialkritiker in ganz Westeuropa, auch Sozialisten und Kommunisten, greifen saint-simonistische Ideen auf und entwickeln sie auf ihre Weise weiter.

Wenn der Saint-Simonismus trotz seiner Schwächen über die Grenzen Frankreichs hinaus Aufsehen erregt, so deshalb, weil er die Sonde an viele Wunden legt, an denen die Gesellschaft ganz Europas leidet. Seine Kriegserklärung an die freie Konkurrenz; seine Forderung nach einer Gesellschaftslehre, die das Chaos durchdringt und ein Programm bietet, um die gegeneinander wütenden Kräfte zu harmonisieren und die zerrissenen Bande der Gesellschaft neu zu knüpfen; seine Erziehungsprinzipien, sein Kampf gegen formalistische Tendenzen im Kunstbetrieb und gegen theoriefeindliche wie spekulative Tendenzen der Wissenschaft; sein Verlangen nach Einheit von Forschung und Lehre, von Theorie und Praxis; sein Drängen auf Koordinierung von wissenschaftlicher Arbeit und Produktion im internationalen Maßstab; seine Statistiken und soziologischen Untersuchungen zur Lage der arbeitenden Klassen regen fraglos das philosophische, ökonomische und historische Denken des 19. Jahrhunderts an und fördern es.

Überdies bringt der Saint-Simonismus viele sozialistische Losungen auf jene knappe, eindringliche Formel, in der sie – mit allem Für und Wider eines Schlagworts – in die Massen dringen. Erst Saint-Simons Schüler prägen sein Leistungsprinzip zur überlieferten Formel: „Jedem nach seiner Fähigkeit, jeder

Fähigkeit nach ihrer Leistung", und stellen sie dem *Globe* als Motto voran. Saint-simonistische Forderungen wie die nach „Organisation der Arbeit", nach „Assoziation" statt „Ausbeutung des Menschen durch den Menschen", nach „Verbesserung der Lage der zahlreichsten und ärmsten Klasse", nach „allgemeiner Bildung und gleicher Entwicklung der Fähigkeiten eines jeden", nach „Gleichberechtigung von Mann und Frau" leben noch in der kommunistischen Agitation der vierziger Jahre und gelten bis in unsere Tage. Und selbst das Wort „Sozialismus" kommt aus dem Vokabular der Saint-Simonisten.

3. *Charles Fourier*

Fourier, der drei Jahrzehnte seines Lebens die karge Nachtzeit damit verbringt, der Menschheit den „sozialen Kompaß" in eine glückliche Zukunft zu konstruieren, wird selber vom Glück nicht verwöhnt. Vielseitig begabt, sensibel, mit künstlerischen Neigungen, findet er sich als Kind schon eingepfercht in die geizige, dümmlich-bigotte Atmosphäre einer wohlhabenden Kaufmannsfamilie, in einen, wie er es nennt, wahren „Schafstall des Krämergeistes". Bis zu offenem Protest reizen die niederträchtigen Gaunereien im väterlichen Geschäft seine Wahrheitsliebe und sein ausgeprägtes Gerechtigkeitsempfinden. Das schlimmste aber: er selber wird zeitlebens in diese verachtete Gilde „merkantiler Blutegel" gepreßt; und nachdem das Opfer widerstrebend gebracht, verliert er sein Vermögen in den Bürgerkriegswirren des Jahres 1793. Als Verfechter sozialistischer Ideale zu einer Zeit, da das Proletariat noch schwach und unorganisiert ist, bleibt seine Theorie zur Utopie verurteilt. Die Briefe, Aufsätze und Bücher, in denen er seine Gedanken über die Triebkräfte des Universums und der Weltgeschichte,

seine Kritik aller Daseinsbereiche der bürgerlichen Gesellschaft und seine Vorstellungen von einer sozialistischen Neuordnung der Verhältnisse darlegt, werden entweder nicht gelesen oder hohnvoll verlacht und als Narrheit abgetan. Klerikaler und dynastischer Klüngel verfolgen ihn als gewissenlosen Umstürzler von Religion und Gesellschaft, als Verfechter einer zügellosen Moral. Der Papst setzt seine Werke auf den Index. Den Liberalen sagt er zu grobe Wahrheiten; den Republikanern mißfällt seine politische Abstinenz. Fourier läßt sich von der Erfolglosigkeit aller seiner Anstrengungen nicht irremachen. Jahrelang wartet er geduldig Tag um Tag zur Mittagsstunde auf jenen reichen Mäzen aus seiner Liste der oberen Viertausend, der ihm das Geld zum erstrebten Versuchsunternehmen zur Verfügung stellen soll. Heinrich Heine sieht den kleinen mageren Alten mit der hohen Stirn und den ausdrucksvollen Augen, der sein Mittagessen in einer Garküche einnimmt, oft „in seinem grauen abgeschabten Rocke längs den Pfeilern des Palais-Royal hastig dahinschreiten, die beiden Rocktaschen schwer belastet, so daß aus der einen der Hals einer Flasche und aus der andern ein langes Brot hervorguckten“.[91]

Obgleich Saint-Simon und Fourier in ihren Schriften die gleiche Gesellschaft etwa zur gleichen Zeit unter die Lupe nehmen – Saint-Simon schreibt seine Werke zwischen 1802 und 1825, Fourier zwischen 1803 und 1824 – sind Ausgangspunkt, Herangehen und Akzentsetzung grundverschieden. Beide umreißen die Grundelemente ihrer Theorie bereits 1803, Saint-Simon in seinen *Briefen eines Genfers an seine Zeitgenossen,* Fourier in einem Brief an den Justizminister. Saint-Simon hat stets die Menschheit als Ganzes, ihre produktive Potenz im Sinn; er verfolgt großzügige, weiträumige Entwicklungslinien; Forier hat das Individuum im Auge, seine Neigungen und Fähigkeiten,

seine Leidenschaften, seine Sympathien und Antipathien und seinen Hunger nach Glück.[92] Die Saint-Simonisten stecken ständig voller weitreichender technischer Projekte, betonen in erster Linie Wissenschaft, Organisation, Planung im großen Maßstab, moderne Technik und Großindustrie aus dem Gesichtswinkel der *Produktivkraft* der Menschheit. Fourier bewegen vornehmlich *Produktionsverhältnisse,* in denen der Mensch sich wohl fühlen, in denen er seine Neigungen und Fähigkeiten ungehindert entfalten kann (siehe Textteil, S. 179 ff.). Saint-Simon liebt umfassende Verallgemeinerungen und bevorzugt einen nüchternen, trockenen Stil; Fourier bezeugt eine unerschöpfliche Vorliebe für filigrane Detailmalerei und schwelgt förmlich in phantasievollen Exkursionen.

Vom phantastischen Beiwerk befreit, enthüllt sich uns bei Fourier eine großartige Weltauffassung, voller genialer Einsichten in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der Menschheit. Aus materialistisch-pantheistischer Sicht sucht er der materiellen Einheit der Welt, der Mannigfaltigkeit ihrer Formen und ihrer Gesetzmäßigkeit auf die Spur zu kommen und nimmt für Weltall, Natur, Menschheitsgeschichte und Individuum einheitliche Existenzweisen und Wirkungskräfte an. Von Newtons Gravitationsgesetz angeregt, meint Fourier im Gesetz der Anziehungskraft das bewegende Prinzip alles Seienden gefunden. Er unterscheidet vier Bewegungsformen des Universums: erstens die materielle, das heißt die von Newton entdeckte gegenseitige Anziehung der Materie; sodann analog dazu die von ihm selbst „entdeckten“ drei weiteren Formen: die organische, der die Lebewesen auf den Planeten unterworfen sind; die instinktive, die Wirkungsweise des Psychischen; schließlich die soziale, die Daseinsweise und geschichtliche Entwicklung der Gesellschaftsordnung, die zu erforschen er sich zur Lebensaufgabe macht.

Dem Materialismus des 18. Jahrhunderts entlehnt Fourier die Auffassung vom Menschen als eines Geschöpfs der Natur, das ihren Gesetzen gehorchen muß, wenn es sich nicht unglücklich machen will, und die Forderung nach einer Gesellschaftslehre, die den Menschen zum Glück verhilft. Heftig wendet er sich gegen einen Klerus, der den Armen dieser Welt für die trügerische Aussicht auf dereinstiges himmlisches Glück Demut predigt, und verficht den Anspruch eines jeden auf Glück in dieser Welt als gottgewollt.
Sei es aus Rücksicht auf die religiösen Vorurteile seiner Zeit und auf die Macht des Klerus in der öffentlichen Meinung während der Restauration, sei es aus Skepsis gegen den Atheismus der liberalen Wegbereiter der bürgerlichen Revolution, jedenfalls legt Fourier Wert darauf, den Einklang seiner eigenen Theorie mit den Verheißungen des Evangeliums zu betonen. Indes läßt seine Konzeption eines einheitlichen universellen Bewegungsgesetzes keinerlei mysteriöse Deutung im Sinne einer Offenbarungsreligion zu; sie kennt keinen agnostizistischen „eisernen Vorhang“ und keinerlei Willkür und Wunder im Weltall.[93] Fouriers Gottesbegriff verschmilzt mit dem Begriff der Gesetzmäßigkeit; er gilt als Synonym höchster Vollkommenheit. Der Mensch hat Sinne und Verstand, um die natürlichen Gesetze mit Hilfe von Erfahrung und Denken zu begreifen und sein Leben diesen Gesetzen gemäß einzurichten, und gehorcht damit dem göttlichen Willen.
Die Fortschritte der Wissenschaft mißt Fourier an ihrem Nutzen für die gesamte Menschheit. Er stellt fest, daß mit dem kulturellen Fortschritt das Elend der Massen nicht abnahm, sondern wuchs, die Wissenschaft aber seit zwei Jahrtausenden dem gegenüber gänzlich versagt. Philosophen, Politiker, Morallehrer und Ökonomen, die die moderne Zivilisation beweihräuchern, sind für Fourier Prostituierte des allge-

meinen Lasters. Er wirft ihnen vor, ihre Theorien nicht auf die Erfahrung zu gründen, die Vernunft irrezuführen, das Studium des wirklichen Menschen mit seinen natürlichen Bedürfnissen zu vernachlässigen und nichts für sein Glück zu tun. Von solchen sozialen Quacksalbern, die lediglich alle Plagen der Menschheit wie Not, Schurkerei, Unterdrückung und Gemetzel verewigen, sei nichts zu erhoffen. Die Sozialwissenschaft muß neue Wege beschreiten. Man muß untersuchen, was ist, um herauszubekommen, was sein soll. Karl Marx vermerkt hierzu: „Alle kommunistischen und sozialistischen Schriftsteller gingen von der Beobachtung aus, einerseits, daß selbst die günstigsten Glanztaten ohne glänzende Resultate zu bleiben und in Trivialitäten auszulaufen scheinen, andrerseits, daß *alle Fortschritte des Geistes* bisher *Fortschritte gegen* die *Masse der Menschheit* waren, die in eine immer *entmenschtere* Situation hineingetrieben wurde. Sie erklärten daher (siehe Fourier) ‚den *Fortschritt*' für eine ungenügende, abstrakte *Phrase,* sie vermuteten (siehe unter anderem *Owen*) ein Grundgebrechen der zivilisierten Welt; sie unterwarfen daher die *wirklichen* Grundlagen der jetzigen Gesellschaft einer einschneidenden *Kritik.*"[94]
Wie Saint-Simon sucht Fourier nach einer Gesellschaftswissenschaft, die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft aus einem einheitlichen Prinzip erklären kann und der Menschheit den Schlüssel liefert, aus dem fehlerhaften Kreislauf herauszukommen, in dem sie sich bewegt. Kriterium ihrer Richtigkeit kann nur die Praxis sein. Die Ausarbeitung einer solchen Sozialwissenschaft, die die Gesellschaft als Spezialbereich des Universums systematisch analysiert und ihre Ergebnisse sogleich im praktischen Experiment überprüft, macht Fourier sich hinfort zur Lebensaufgabe. Methodisch bevorzugt er empirische Verfahren und den Analogieschluß. Das begrenzt zwangsläufig seine

Möglichkeiten, zur Spezifik der gesellschaftlichen Gesetze vorzustoßen.
Im Gesetz der leidenschaftlichen Anziehung vermutet Fourier dasjenige gesellschaftliche Bewegungsgesetz, aus dessen Unkenntnis und Verletzung sich alle Widersprüche der derzeitigen Ordnung und der ganzen bisherigen Geschichte erklären und aus dessen Einsicht sich das Regulativ der Zukunft ableiten läßt. Marx und Engels schreiben über die historisch bedingten Schranken solcher Suche des kritisch-utopischen Sozialismus nach der Gesellschaftswissenschaft: „Da die Entwicklung des Klassengegensatzes gleichen Schritt hält mit der Entwicklung der Industrie, finden sie ebensowenig die materiellen Bedingungen zur Befreiung des Proletariats vor und suchen nach einer sozialen Wissenschaft, nach sozialen Gesetzen, um diese Bedingungen zu schaffen. An die Stelle der gesellschaftlichen Tätigkeit muß ihre persönlich erfinderische Tätigkeit treten, an die Stelle der geschichtlichen Bedingungen der Befreiung phantastische, an die Stelle der allmählich vor sich gehenden Organisation des Proletariats zur Klasse eine eigens ausgeheckte Organisation der Gesellschaft. Die kommende Weltgeschichte löst sich für sie auf in die Propaganda und die praktische Ausführung ihrer Gesellschaftspläne."[95] Dennoch verhelfen Fourier seine auf praktische Erfahrungen gegründeten Beobachtungen, sein unbestechlicher Wirklichkeitssinn und seine Skepsis gegenüber allen überlieferten Dogmen zu einer Fülle von Erkenntnissen, die nicht nur das Denken vieler Wissenschaftsbereiche seiner Zeit voranbringen, sondern bis heute gelten. Ungeachtet der historisch bedingten Schranken entwickelt Fourier die Gesellschaftstheorie im Kampf gegen überlebte Auffassungen weiter.
Den christlichen Morallehren, die den Armen Verachtung der Sinne und Selbstverzicht predigen, setzt

Fourier seine Auffassung von der natürlichen Daseinsberechtigung jeder Leidenschaft, jeder Neigung entgegen. Er weist nach, daß jeder Versuch, natürliche Triebe modifizieren oder unterdrücken zu wollen, nur Konflikte und Heuchelei erzeugt. Das Glück des Individuums definiert Fourier als Möglichkeit, ungehindert seinen Neigungen nachzugehen, seine Leidenschaften und alle in ihm schlummernden Fähigkeiten voll und ungehindert zu entfalten. Mit kalter Verachtung geißelt er die Ohnmacht aller Morallehren, die sich auf den Widerspruch von Leidenschaft und Vernunft gründen, und erklärt, daß die Vernunft ihre Grenzen dort findet, wo die Leidenschaft beginnt, und daß jeder gesunde Mensch der Vernunft nur dann und nur so weit und so lange sich beugt, als sie seinem natürlichen Verlangen nicht widerspricht. Der Kardinalmangel aller bisherigen Gesellschaftsorganisation besteht darin, daß sie die Menschen fortwährend zwingt, zu tun, was ihnen nicht behagt, was sie langweilt oder verdrießt, und ihnen versagt, zu machen, was sie gerne möchten. Was man dem Menschen auf legitime Weise nicht ermöglicht, sucht er auf verbotenem Wege zu erreichen. Die Gesellschaftswissenschaft muß daher die Natur des Menschen studieren, seine Triebe und Leidenschaften analysieren, um jene naturgemäße Gesellschaftsorganisation zu ermitteln, in der jede Neigung Gegenstand und Sphäre ihrer Entfaltung findet. Nicht unterdrücken darf die Gesellschaft die Leidenschaften der einzelnen; sie muß sie vielmehr anfeuern und ihnen die geeignete Richtung weisen, damit sich die Vielfalt der individuellen Leidenschaften zu einem harmonischen Orchester vereint.

Anders als Robert Owen hält Fourier die menschliche Natur im großen und ganzen nicht für wandlungs-, sondern nur für entfaltungsfähig. Während Owen meint, daß der Mensch unter neuen Bedingun-

gen gänzlich neue Charaktereigenschaften entwickeln werde, will Fourier die gesellschaftlichen Verhältnisse der menschlichen Natur lediglich anpassen. Der Mensch bedürfe einer Umwelt, die ihm erlaubt, freizusetzen, was in ihm steckt. Im Grunde bleibt seine Auffassung dem liberalistischen Grundsatz verhaftet, nach dem die soziale Harmonie sich zwanglos aus der ungehinderten Betätigung der individuellen Kräfte ergibt. Weil die kapitalistische Praxis jedoch nicht hält, was liberale Theorie versprach, weil die Zivilisation alle menschlichen Triebe verkrampft und verkehrt, verlangt Fourier, Verhältnisse umzuwerfen, die dem Menschen nicht erlauben, Mensch zu sein. Entbinden will er den Prometheus, den eine fehlerhaft eingerichtete Welt und eine doppelzüngige Moral in Fesseln geschlagen.
Gewiß bleibt Fouriers Versuch, das soziale Wesen des Menschen zu ergründen, in einer abstrakt sensualistisch-materialistischen Persönlichkeits- und Sozialpsychologie stecken. Seine materialistischen Ansätze jedoch stoßen zu einer neuen Gesellschaftsauffassung durch und brechen scharf mit aller moralisierenden Betrachtungsweise der Geschichte. Fourier lehrt, die gesellschaftlichen Übel nicht in der Moral der Menschen zu suchen, sondern tiefer zu loten, nach den materiellen Ursachen ihres Verhaltens. Gegen alle idealistische Deutung des Menschen und seiner Beziehungen zur sozialen Umwelt nimmt er die materialistische Betrachtungsweise der Aufklärung des 18. Jahrhunderts wieder auf und führt sie zu sozialistischen Konsequenzen. „Es bedarf keines großen Scharfsinns, um aus den Lehren des Materialismus von der ursprünglichen Güte und gleichen intelligenten Begabung der Menschen, der Allmacht der Erfahrung, Gewohnheit, Erziehung, dem Einflusse der äußern Umstände auf den Menschen, der hohen Bedeutung der Industrie, der Berechtigung des Genusses etc.

seinen notwendigen Zusammenhang mit dem Kommunismus und Sozialismus einzusehen. Wenn der Mensch aus der Sinnenwelt und der Erfahrung in der Sinnenwelt alle Kenntnis, Empfindung etc. sich bildet, so kommt es also darauf an, die empirische Welt so einzurichten, daß er das wahrhaft Menschliche in ihr erfährt, daß er sich als Mensch erfährt. Wenn das wohlverstandne Interesse das Prinzip aller Moral ist, so kommt es darauf an, daß das Privateigentum des Menschen mit dem menschlichen Interesse zusammenfällt. Wenn der Mensch unfrei im materialistischen Sinne, das heißt, frei ist, nicht durch die negative Kraft, dies und jenes zu meiden, sondern durch die positive Macht, seine wahre Individualität geltend zu machen, so muß man das Verbrechen nicht am einzelnen strafen, sondern die antisozialen Geburtsstätten des Verbrechens zerstören und jedem den sozialen Raum für seine wesentliche Lebensäußerung geben. Wenn der Mensch von den Umständen gebildet wird, so muß man die Umstände menschlich bilden. Wenn der Mensch von Natur gesellschaftlich ist, so entwickelt er seine wahre Natur erst in der Gesellschaft, und man muß die Macht seiner Natur nicht an der Macht der Gesellschaft messen."[96]

Engels fand am großartigsten Fouriers Geschichtsauffassung.[97] Ähnlich Saint-Simon lenkt Fourier den Blick auf die immerwährende Veränderung der Gesellschaft, ihrer Einrichtungen und vermeintlich „ewigen Werte". Konsequenter als Saint-Simon lehrt er seine Zeitgenossen, auch die kapitalistische Ordnung als vergänglich anzusehen. Meinte Saint-Simon, die derzeitige Gesellschaft bedürfe lediglich eines positiven Organisationsprinzips, so verwirft Fourier sie in Bausch und Bogen und verlangt eine grundlegende Umwälzung. Diese Gesellschaft läßt sich nicht ummodeln. Was in ihrem Schoße wächst, sind lediglich Keime und Mittel ihrer Erneuerung, nicht

die Erneuerung selbst. Zu solchen Keimen gehören der gewachsene gesellschaftliche Reichtum und die Entwicklung des technischen Könnens, aber auch die Herausbildung kollektiver Wirtschaftsformen wie Aktiengesellschaften, genossenschaftliche Sparkassen und Versicherungsgesellschaften. Selbst das Umschlagen der freien Konkurrenz in das Handelsmonopol, das Fourier bereits Anfang des 19. Jahrhunderts prophezeit, sieht er in diesem Lichte; denn es weise bereits über die individualistische Produktionsweise hinaus. Aufgabe der Sozialwissenschaften sei es, die sich in diesen Keimen abzeichnende neue Gesellschaftsorganisation zu entschlüsseln und zu fördern, um die Geburtswehen einer neuen Ordnung zu erleichtern und zu verkürzen. Sein Nachweis, daß die Geschichte von inneren Widersprüchen vorangetrieben wird und jede Gesellschaftsordnung, indem sie ihren eigenen Konsequenzen zustrebt, zugleich die Elemente ihrer Ablösung durch eine andere Ordnung im eigenen Leibe hervorbringt, leistet weitere Vorarbeit für ein dialektisches Geschichtsverständnis.
Fouriers Geschichtsauffassung enthält viele materialistische Züge. Auch wenn er den historischen Verlauf letzten Endes auf die Entwicklung der menschlichen Kenntnisse und Einsichten zurückführt, erblickt er das wichtigste Element des geschichtlichen Fortschritts in der Produktion, und zwar sowohl im Stand der Produktivität einer Epoche wie in der Form der jeweiligen Produktionsverhältnisse. Wie Saint-Simon rückt auch er den Zusammenhang zwischen Wissenschaft, Technik und materiellen Lebensverhältnissen ins Blickfeld. Für eine Gesellschaft, die Uhren und Dampfmaschinen erzeugt, sei es höchste Zeit, über die Privatwirtschaft hinauszukommen. Schärfer als bei Saint-Simon schälen sich Ansätze materialistischer Wertung heraus: Nicht von ökonomischen, philosophischen, religiösen und politischen Dogmen werde die

Welt geleitet. Die sind nicht mehr als das geistige Aroma der wirklichen Lebensverhältnisse.
Materialistische Züge und dialektische Einsichten bestimmen auch Fouriers originelle Periodisierung der Geschichte. Wie das Universum in ewigem Werden und Vergehen begriffen, durchläuft die Menschheitsgeschichte auf unserem und möglicherweise auch auf anderen Planeten gesetzmäßig ihr Kindheits-, Jugend-, Mannes- und Greisenalter. Engels vermerkt zu dieser, für ihre Zeit kühnen Hypothese: „Fourier handhabt die Dialektik mit derselben Meisterschaft wie sein Zeitgenosse Hegel. Mit gleicher Dialektik hebt er hervor, gegenüber dem Gerede von der unbegrenzten menschlichen Vervollkommnungsfähigkeit, daß jede geschichtliche Phase ihren aufsteigenden, aber auch ihren absteigenden Ast hat, und wendet diese Anschauungsweise auch auf die Zukunft der gesamten Menschheit an. Wie Kant den künftigen Untergang der Erde in die Naturwissenschaft, führt Fourier den künftigen Untergang der Menschheit in die Geschichtsbetrachtung ein."[98]
Die Geschichte der Menschheit arbeitet sich von Stufe zu Stufe hindurch zu ihrem Höhepunkt, dem Zustand der Harmonie. Jeder Entwicklungsperiode entsprechen bestimmte materielle Bedingungen, spezifische Formen der Produktion und des Austauschs, der sozialen und Familienbeziehungen sowie der religiösen Auffassungen. In der Kindheitsperiode, dem paradiesischen Urzustand, herrscht ein friedliches Zusammenleben und ein Überfluß an Naturerzeugnissen, der noch keine Produktion im eigentlichen Sinne erfordert. In der Periode der Wildheit bringt die zunehmende Bevölkerungsdichte den direkten Austausch hervor, zugleich aber auch ein Mißverhältnis zu den materiellen Existenzbedingungen und damit Kampf und Piraterie. Mit dem Patriarchat beginnt die Periode erster Versuche der Vergesellschaftung; es entsteht die kleine

Industrie, der Handel und die Herrschaft der Familienoberhäupter. Als Kennzeichen der Barbarei gilt das Aufkommen der mittleren Industrie, des entwikkelten Handels, der ökonomischen Privilegien und des Kampfes der Familien untereinander. Die Zivilisation, das heißt die bürgerliche Gesellschaft, ermöglicht trotz aller Gebrechen dank der Entwicklung von Industrie, Wissenschaft und Kunstfertigkeit höhere Formen der Vergesellschaftung (Aktiengesellschaften, Monopole usw.) und schafft damit entscheidende Voraussetzungen für den Übergang der Menschheit in den Zustand der Harmonie. Jeder Gesellschaftsformation entspricht eine bestimmte Form der Religion: der Wildheit der Götzendienst, dem Patriarchat der jüdische Glaube, der Barbarei der Islam, der Zivilisation die Intoleranz und dem Garantismus als erster Etappe zur Harmonie die religiöse Toleranz. Fourier mißt den sozialen Fortschritt der jeweiligen Geschichtsperiode auch an der Stellung der Frau. Engels rühmt seine meisterliche Kritik der bürgerlichen Geschlechtsverhältnisse und vermerkt: „Er spricht es zuerst aus, daß in einer gegebenen Gesellschaft der Grad der weiblichen Emanzipation das natürliche Maß der allgemeinen Emanzipation ist.“[99]

Normalerweise durchläuft die Menschheit von der Zivilisation in den Zustand der Harmonie zwei Übergangsstadien, in denen allmählich die verschiedenen Stufen der Vergesellschaftung und ein höherer Grad gesellschaftlichen Reichtums und sozialer Sicherheit hergestellt werden. Gleichwohl hält Fourier unter ganz bestimmten Bedingungen ein Überspringen dieser Etappen für möglich und wünschenswert, weil dadurch der Menschheit viel Blutvergießen und unnötige Revolutionen erspart bleiben. Eine solche Abkürzung des geschichtlichen Weges setzt entweder intensive Förderung der in der Zivilisation reifenden Keime der künftigen Ordnung voraus oder Hilfestellung

eines fortgeschrittenen Volkes für ein zurückgebliebenes. Aus Erwägungen solcher Art bedauert er, daß Napoleons Pläne einer Weltmonarchie scheiterten. Denn die Einführung gleicher Sprache und Schrift, Maße und Gewichte, einheitlicher Währung, Industrie-, Handels- und Verkehrsunternehmen hätte die Menschheit der sozialistischen Ordnung ein beträchtliches Stück näher gebracht.
Feinfädiger und differenzierter als alle Vorgänger und Zeitgenossen erfaßt Fourier die innere Widersprüchlichkeit des geschichtlichen Fortschritts und der menschlichen Vervollkommnung. Er weist nach, daß geschichtliche Fortschritte an Freiheit in einzelnen Bereichen mit Einbuße an Freiheit in anderen Daseinssphären bezahlt werden. So führten die Fortschritte des Menschen in seiner Herrschaft über die Naturmächte zur Aushöhlung und Vereinseitigung seiner sozialen Freiheiten. Die soziale Freiheit des Wilden ist umfassender als die des „freien" Arbeiters der bürgerlichen Gesellschaft. Denn der Wilde beratschlagt über Krieg und Frieden wie ein Minister; er kann, soweit es das Hordenleben ermöglicht, seine Triebe frei befriedigen und genießt eine Sorglosigkeit, die der Zivilisierte nicht kennt; doch ist er den Naturmächten ausgeliefert und seine Arbeit wenig produktiv. Überdies findet seine Freiheit soziale Schranken: sie gilt nicht für Frauen und auch nicht für Greise, die man opfert, wenn man sie nicht mehr braucht. Von Freiheit aber kann keine Rede sein, wenn nicht alle gleichermaßen sie genießen. Wo nur eine Minderheit tun und lassen kann, wonach ihr Herz verlangt, gibt es für die Mehrheit nur Unterdrückung. Gallig glossiert Fourier die enthusiastische Schwärmerei jener, die die Freiheit der Antike rühmen, ohne sich daran zu stoßen, daß man damals die nützlichsten Mitglieder der Gesellschaft „wie Schweine verhökerte". Dem Arbeiter der Zivilisation wiederum hat die Abschaffung der

Sklaverei und Leibeigenschaft zwar die persönliche Freiheit gebracht, aber er erfährt sie nur auf passive Weise; denn der Hunger fesselt ihn an eine Arbeit, die ihm nicht gefällt. In sozialer Hinsicht ist er nach wie vor Sklave. Seine Triebe bleiben unbefriedigt: Er möchte ins Theater gehen, aber hat kaum genug, um zu leben; er möchte Volksvertreter werden, aber dazu gehört ein großes Vermögen. Der stolze Titel, ein freier Mensch zu sein, verliert sich für ihn in blauem Dunst. Erst im Zustand der Harmonie werden Freiheit als Macht über die Natur und soziale Freiheit ihre Synthese finden.

Anhand seiner Trieblehre sucht Fourier – etwas gewaltsam freilich – die mit der Arbeitsteilung einhergehende Vereinseitigung des Produzenten nachzuzeichnen. Danach konnte sich in den voraufgegangenen Epochen jeweils nur ein Trieb einseitig und auch nicht bei allen Mitgliedern der Gesellschaft gleichermaßen ausbilden. Erst in der harmonischen Gesellschaft sind die Voraussetzungen für die totale Befriedigung der Bedürfnisse aller gegeben.

Gewiß erfaßt Fouriers Geschichtsauffassung die gesellschaftliche Gesetzmäßigkeit in ihrer materiellen Dynamik noch nicht. Auch fehlt es seiner Anschauung nicht an Inkonsequenzen. Aus vielen Falten seines Geschichtsdenkens lugt die alte, abstrakte Naturrechtsauffassung, so, wenn er von den – im Grunde durch die ganze Geschichte hindurch geltenden – Naturrechten der Jagd, des Fischfangs, der Weide und des Früchtesammelns spricht, über die der Wilde einst verfügte, die ihm die geschichtliche Entwicklung jedoch nach und nach nahm, ohne ihm sogleich als Äquivalent ein Existenzminimum und das Recht auf Arbeit zu gewähren. Aber er durchbricht den abstrakten Naturrechtsstandpunkt bereits, begreift viele Zusammenhänge richtig und analysiert ganze Bündel von Widersprüchen vortrefflich. Die Aufgabe, die Fourier der

Gesellschaftstheorie seiner Zeit stellt, lösen ein Vierteljahrhundert hernach Marx und Engels. Sein Verdienst bleibt, sie gestellt zu haben; und seine Suche nach den inneren Triebkräften der Geschichte, sein Bemühen, die Gesellschaft in ihrem historischen Zusammenhang zu verstehen, rückt ihn in die vorderste Reihe der Gesellschaftstheoretiker seines Jahrhunderts.

Fouriers Kritik der bestehenden Gesellschaftszustände schöpft aus der nachhaltigen Enttäuschung der Volksmassen über die Ergebnisse der großen Revolution und seinen Studien der industriellen Revolution in England. Sie ist durchtränkt von den Erfahrungen, die er als Kind und später als Handelsreisender sammelt. Sie atmet den quälenden, krisenumwitterten Fortschritt der kapitalistischen Wirtschaft und das himmelschreiende Elend, das mit dem brutalen Zugriff des Handelskapitals über Millionen kleiner Existenzen hereinbricht. In seiner Kritik leben freilich auch die Hoffnungen, die die durch die Konkurrenz zerriebene Klasse der Kleinproduzenten an eine genossenschaftliche Organisation der Produktion knüpft. Eigentliche Geburtsstätte der Fourierschen Theorie aber ist Lyon. Lyon hat Fourier gemacht, schrieb bereits Jules Michelet.[100]

Lyon, Seidenfabrik und Slum Europas, wo in lichtlosen, stickigen, schmutzigen Löchern unter ausgemergelten Händen Kunstwerke der Luxusindustrie entstehen, Lyon mit seinen 50 000 Heim- und Manufakturarbeitern, stellt die Weichen in Fouriers Leben. Hier verliert er 1793 sein Vermögen, sitzt im Gefängnis und kommt mit knapper Not mit dem Leben davon. Hier erwacht sein Unbehagen vor dem destruktiven Element der Revolution, das ihm zeitlebens in den Gliedern steckt. Hier erlebt er ein Vierteljahrhundert lang Krise um Krise, Hungersnot um Hungersnot; hier wird er in den Jahren 1805, 1807, 1811

bis 1814, 1816, 1817 und 1818 Augenzeuge ihrer fürchterlichen Auswirkungen.

In seiner geistreichen Analyse der bürgerlichen Gesellschaft handhabt Fourier die Dialektik nicht minder meisterlich als in seiner Geschichtsauffassung. Für alle Bereiche des Daseins weist er nach, daß die Zivilisation sich in einem wahren Knäuel von Widersprüchen, ja in einem fehlerhaften Kreislauf bewegt. In dieser „verkehrten Welt" kommt für alle stets das Gegenteil dessen heraus, was sie wollen. Man entwickelt die Industrie, um dem Arbeiter Beschäftigung zu sichern – und vergrößert die Armee der Arbeitslosen; man steigert die Produktion – und ruft Überproduktionskrisen hervor; man vermehrt den Überfluß – und verschlimmert die Armut, die ihn erzeugt; man erkämpft die freie Konkurrenz, um preiswerte und gute Arbeit zu fördern – und erzeugt billige und schlechte Produkte; man schafft Wunderwerke der Technik, um den Produzenten zu entlasten – und verkrüppelt ihn körperlich, geistig und moralisch; man fördert den Handel, um die Warenzirkulation zu beschleunigen – und liefert Produktion und Konsumtion gewissenlosen Schwindelspekulanten ans Messer, die aus Profitgier die Waren zurückhalten und den Warenumlauf ins Stocken bringen; man macht Revolutionen, um sich die Politiker selber zu wählen – und erlebt, wie diese Diener des Volkes ihrem Meister die Gesetze vorschreiben und dabei dick und fett werden, während der Meister weiter abmagert. In mannigfacher Form illustriert Fourier, wie die bürgerliche Ordnung viele Übel vergangener Epochen reproduziert, aber nicht als einfache Wiederholung, sondern in raffinierter, zwiespältiger, schillernder und heuchlerischer Art und Weise.

Gegen alle liberale Lobhudelei der freien Konkurrenz als Zauberstab des Goldenen Zeitalters enthüllt Fourier die anarchische Natur der kapitalistischen Pro-

duktionsweise, ihre Manie, blind und planlos, ohne Rücksicht auf die Bedürfnisse zu produzieren und die gesamte Wirtschaft in einen einzigen Kriegsschauplatz zu verwandeln, auf dem jeder jeden bekämpft. Dem tatsächlichen Übergewicht des Handelskapitals im Wirtschaftsleben entsprechend, bekämpft Fourier im Kaufmann den sozialen Parasiten par excellence. Er nennt die Kaufleute Blutegel, Vampire, einen Schwarm von Geiern, eine gesetzlich legalisierte Piratenbande, die Produzenten und Konsumenten plündern und versklaven. Er übersieht nicht, daß man zur Warenzirkulation ein Zwischenglied braucht; das aber muß den Bedürfnissen von Produktion und Konsumtion untergeordnet und – zumal es selber unproduktiv ist – so rationell und sparsam wie möglich arbeiten.
Anders als Saint-Simon erblickt Fourier die größten unerschlossenen Energiereserven weniger im Mangel moderner Technik als im unrentablen Verschleiß der zersplitterten Produktion. Minutiös errechnet er die drei-, fünf-, ja sechsfache Ersparnis an Arbeitskraft und Mitteln, illustriert eindringlich die Vorteile rationellerer Produktion und höheren Komforts, die der Übergang von der kleinen Privatwirtschaft zur kollektiven Wirtschaftsweise mit sich bringt.
Die Frage der Ausbeutung im kapitalistischen Produktionsprozeß beschäftigt Fourier wie Saint-Simon wenig. Sie rückt in den Brennpunkt der öffentlichen Meinung erst, wenn die moderne Großindustrie die Szene beherrscht. Indessen gerät mit ihrem unaufhaltsamen Vormarsch ein anderes Problem bereits ins Blickfeld, um das sich Saint-Simon noch nicht kümmert, das Fourier jedoch ungestüm bewegt: die Deformation der einstmals freien schöpferischen Arbeit der kleinen Warenproduzenten in der Heim- und Manufakturarbeit. Wie Saint-Simon wendet sich Fourier entschieden gegen die klerikale These von der Arbeit

als Fluch, der auf der Menschheit laste. Er verweist auf den unbändigen Tätigkeitstrieb der Kinder, auf die Leidenschaft und Energie künstlerischen und wissenschaftlichen Schaffens, auf die Lust und Liebe, mit der Arbeiter den vielfältigsten Freizeitbeschäftigungen nachgehen, aber auch auf die Tortur, die Untätigkeit einem Gefangenen bereitet, und stellt fest: Von Natur hat jeder Mensch Freude an der Betätigung seiner physischen und geistigen Kräfte; das Entfalten und Erfahren der ihm innewohnenden Fähigkeiten und Fertigkeiten verschaffen ihm tiefe Befriedigung.

An diese Überlegung knüpft Fourier einen nahezu lückenlosen Katalog von Gebrechen, die die Arbeit im Kapitalismus abstoßend machen, einen Katalog, dessen sich hinfort eine ganze Generation von Sozialisten und Kommunisten bedienen wird, ohne seiner Kritik Nennenswertes hinzufügen zu können. Dieser unbestechliche Wirklichkeitssinn veranlaßt Marx und Engels zu der Feststellung: „Die sozialistischen und kommunistischen Schriften bestehen aber auch aus kritischen Elementen. Sie greifen alle Grundlagen der bestehenden Gesellschaft an. Sie haben daher höchst wertvolles Material zur Aufklärung der Arbeiter geliefert.“ [101]

Fourier kritisiert zunächst die schlechte Organisation der Arbeit, die die Arbeiter bis zur Erschöpfung überbürdet, ohne ihnen den dafür gebührenden Anteil am geschaffenen Reichtum einzuräumen, während zwei Drittel der Gesellschaft entweder leben, ohne zu arbeiten, oder aber mit unrationellen oder gänzlich unnützen Aufgaben beschäftigt werden wie zum Beispiel die Hausfrauen, die Soldaten und Beamten, neun Zehntel aller Kaufleute und im Handel Beschäftigten, die 500 000 Mönche in Spanien und die vielen Juristen. Wie reich wäre die Gesellschaft, würden sie alle produktiver Arbeit zugeführt.

Ausgesprochenen Widerwillen müssen die Arbeits-

bedingungen erzeugen. Die allgemeine Abneigung, die man schon bei Kindern findet, kommt nicht von der Arbeit an sich, sondern von den sozialen Umständen. Unter den gegebenen Verhältnissen arbeitet der Mensch nicht aus Freude, sondern unter der Knute des Hungers, unter dem Zwang, seine Familie ernähren zu müssen. Er kann nicht derjenigen Arbeit nachgehen, die seinen Neigungen entspricht, sondern muß froh sein, wenn er überhaupt Arbeit findet. Seine Tätigkeit erlaubt ihm nicht, seine Fähigkeiten zu entwickeln; sie unterdrückt sie vielmehr und verkrüppelt seine Talente, zerrüttet seine Gesundheit und stumpft seinen Geist ab. Die Fabriken mit ihren ungesunden, schmutzigen, abscheulichen Arbeitsbedingungen gleichen einer „wahren Hölle",.einem „modernen Bagno", und die vielgerühmte „freie Lohnarbeit" einer indirekten Sklaverei, die Leib und Seele tötet.
Nicht weniger leidet der Arbeiter unter psychischem Druck; hierzu gehören die soziale Unsicherheit, die tägliche Existenzangst um die Familie, die Verbitterung über den protzenden Luxus einiger Parasiten und das eigene unverschuldete Elend, schließlich das Bewußtsein der eigenen Rechtlosigkeit. In seiner soziologischen Analyse untersucht Fourier viele produktivitätshemmende Faktoren der kapitalistischen Produktionsverhältnisse und kritisiert zugleich alle ökonomischen Fundamente der bürgerlichen Ordnung.
Fourier verachtet die Politik. Tatsächlich wird diese Haltung, von vielen seiner Schüler sterilisiert, der frühen Arbeiterbewegung schaden, sofern sie sie von politischen Kämpfen ablenkt, und den Fourierismus zu einer Domäne kleinbürgerlicher Illusionen machen. Fourier selbst aber reibt der sozialen Impotenz liberaler Politikaster die soziale Frage unter die Nase, Jahrzehnte bevor die Arbeiterklasse die politische Bühne betritt. Neun verschiedene Regierungssysteme erlebt er, ohne daß sich am Hungerdasein der arbei-

tenden Massen das geringste ändert. Fourier weiß um die sozialen Hoffnungen, die das arbeitende Volk an die bürgerliche Revolution knüpfte. Er war im Frankreich Louis' XVI. herumgekommen; ihm entging nicht, in wessen Händen nach dessen Sturz die Kirchen- und Adelsgüter hängenblieben; er erlebte die Hungerkrawalle unter den Jakobinern ebenso wie die Machtlosigkeit der Guillotine gegen die Blutsauger des Volkes; er kannte die makabren Orgien der Neureichen unter dem Direktorium und dem Konsulat. Selber mußte er 1799 in Marseille einem Spekulanten 20 000 Zentner Reis heimlich ins Meer schütten, während das Volk vor Hunger umkam. Hatte er in der Folge nicht Gelegenheit, die Not der arbeitenden Massen im ersten Kaiserreich und während der Restauration und die Aufstände der Lyoner Weber unter dem Julikönigtum zu studieren? Was Wunder, wenn Fourier angesichts dessen nur kalten Hohn übrigbehält für Politiker, die sich so gänzlich unfähig zeigen, auch nur mit dem Wirtschaftschaos fertig zu werden. Er verachtet papierne Rechte und die ganze aufgeblasene demokratische Phraseologie, die im Volk einen Souverän in Lumpen und mit leerem Magen feiert, und erklärt illusionslos: solange der Arbeiter mittellos ist, wird er auch rechtlos bleiben.

Fouriers Kritik an Theorie und Praxis der bürgerlichen Moral findet wahrscheinlich im ganzen 19. Jahrhundert kaum ihresgleichen. Er „deckt die materielle und moralische Misère der bürgerlichen Welt unbarmherzig auf ... Die mit dem Niedergang der Revolution emporblühende Schwindelspekulation ebenso wie die allgemeine Krämerhaftigkeit des damaligen französischen Handels schildert er ebenso meisterhaft wie ergötzlich. Noch meisterhafter ist seine Kritik der bürgerlichen Gestaltung der Geschlechtsverhältnisse und der Stellung des Weibes in der bürgerlichen Gesellschaft.“ [102] Wie seine Geschichtsauffassung entbehrt

auch seine Kritik aller moralisierenden Salbaderei. Entschiedener Feind des christlichen Dogmas von der Erbsünde, der angeborenen Schlechtigkeit, erklärt er alle Laster aus einer Art Umweltschädigung des Charakters. Alle menschlichen Triebe wie Geschlechtsliebe, Freundschaft, Familiensinn, Solidarität, Ehrgeiz und Geltungsbedürfnis verkümmern und entarten nur dort, wo eine verkehrte soziale Organisation ihnen ihre gesunden Entfaltungsmöglichkeiten verwehrt und beschneidet. Wo die Arbeit den Produzenten zu Nutz und Frommen von Parasiten zugrunde richtet, erstickt der schöpferische Schaffensdrang; wo der Ehrgeiz nur auf Kosten der Liebe befriedigt werden kann, zerbricht die Liebe und weicht der Käuflichkeit; wo eine Welt feindlicher Vereinzelung und Zerrissenheit Familienegoismus züchtet, leiden Freundschaft und sozialer Sinn, wo die Konkurrenz regiert, hat es die Solidarität schwer. Scharf wendet sich Fourier gegen alle idealistischen Morallehren, die eine Kluft zwischen Vernunft und Sinnlichkeit aufreißen und es dahin bringen, daß der Mensch nicht nur mit seinesgleichen, sondern auch noch mit sich selbst und seinen natürlichen Bedürfnissen, Trieben und Neigungen im ständigen Kriege leben muß. Er lüftet den doppelten Boden jener Lehren, die Verzicht predigen und dem Arbeiter die Not als Tugend verkaufen. Das Streben nach Wohlstand und Luxus erklärt er als naturgemäß, zumal Reichtum eine elementare Quelle zur Befriedigung vieler Leidenschaften und materielle Voraussetzung aller übrigen Freiheiten sei.
Treffend geißelt Fourier die von den Moralphilosophen gezüchteten imaginären Wertvorstellungen, die das arbeitende Volk an seine Pflichten zu schmieden suchen: Wird ein Rekrut in die Kaserne geschleppt, so preisen sie sein Glück, für die herrschende Krämergilde sterben zu dürfen. Beklagt ein Familienvater das Elend seiner Familie, so frisiert die Moral seine

Notlage zum philosophischen „Hochgefühl", nicht Sklave von Gold und Silber zu sein.
Grell leuchtet Fourier die Kluft zwischen moralischem Imperativ und Wirklichkeit aus: Die Moral predigt Tugend, Freimut, Redlichkeit – das Leben fordert Egoismus, Heuchelei und Betrug. Im Sumpf der anarchischen Ordnung blühen Korruption und Laster aller Art. In dieser besten aller Welten ist alles käuflich: Politiker, Philosophen und Schriftsteller. Selbst die Liebe unterliegt den kaufmännischen Regeln der freien Konkurrenz. Stupide nennt Fourier Gesetze, die in einer Welt, in der Unzucht, Ehebruch und Prostitution triumphieren, der verheirateten Frau Treue, der unverheirateten Keuschheit abverlangen.
Bis in ihre feinsten Schliche verfolgt Fourier die Doppelzüngigkeit einer Moral, die in der Kirche verbietet, was sie im Theater mit Lorbeer umkränzt, die den einen zubilligt, was sie bei den andern brandmarkt, die ein Weib an den Pranger stellt für eben das, was sie beim Mann als „Eroberung" feiert, die die uneheliche Mutter, die ihrem Liebsten treu bleibt, ächtet, während die „anständige" Frau, die sich neben ihrem Gatten mehrere Liebhaber hält, öffentliche Achtung genießt. Männer sind es, die den Frauen das Moralgebot der ehelichen Treue vorschreiben; aber eben diese Männer wären die ersten, die sich gegen dieses Gebot auflehnten, sobald es den Frauen einfiele, sich strikt daran zu halten.
Welchen Sturm entfesselt Fouriers Ablehnung der bürgerlichen Ehe, die sich meist auf Geldrücksichten gründet, und die Befürwortung freier, auf gegenseitiger Zuneigung beruhender Geschlechtsbeziehungen! Dem katholischen Klerus, der sich hartnäckig der Forderung nach Ehescheidung widersetzt, führt Fourier die historische Entwicklung der geschlechtlichen Beziehungen vor Augen. Er beweist die Monogamie als Produkt bestimmter historischer Bedingungen und

fragt sarkastisch, wie Gott, wenn er wirklich auf die Unauflöslichkeit der Ehe poche, in früheren Zeiten Konkubinat und Vielweiberei billigen konnte. Bei Fourier finden wir en detail, was das *Manifest der Kommunistischen Partei* über die Ehe in der bürgerlichen Gesellschaft resumiert: „Übrigens ist nichts lächerlicher als das hochmoralische Entsetzen unsrer Bourgeois über die angebliche offizielle Weibergemeinschaft der Kommunisten. Die Kommunisten brauchen die Weibergemeinschaft nicht einzuführen, sie hat fast immer existiert."[103]

Fouriers Analyse der Stellung der Frau in der bürgerlichen Gesellschaft gilt bis heute. Auf seine Theorie und geschichtliche Studien gestützt, meint er, von Natur verfüge die Frau über gleiche Eignung für Wissenschaft, Kunst und Politik wie der Mann. Erst im Verlauf der Geschichte sei sie nach und nach aus der Gesellschaft herausgedrängt worden, bis in der Zivilisation das männliche Geschlecht ihr auch noch die letzten Arbeiten, einschließlich des Nähens, weggenommen habe. Man könne die entwürdigende Stellung, die die Zivilisation der Frau zuweist, nicht deutlicher veranschaulichen als mit dem Streit jener Philosophen, die ernsthaft bezweifeln, ob die Frau überhaupt eine Seele habe. Unter solchen Bedingungen bleibe ihr, wenn sie unvermögend sei, gar kein anderer Weg, ihr Leben zu fristen, als die mehr oder weniger offene Prostitution, und kein anderes Mittel, in der Gesellschaft wenigstens indirekt zu herrschen, als die Intrige. Die Männer aber werden erst dann glücklich sein, wenn es auch die Frauen sind und wenn sie die Frau nicht mehr als Untergebene, sondern als ebenbürtige Gefährtin achten, die mit ihnen in allem wetteifert.

Derart liefert Fourier den Beweis, „wie man allein durch die Kritik der Bourgeoisie, und zwar der Bourgeoisie in ihren inneren Beziehungen, abgesehen von

ihrer Stellung zum Proletariat, zur Notwendigkeit einer sozialen Reorganisation kommen kann". [104] Fourier ist ebensowenig wie Saint-Simon ein Wortführer des Proletariats. „Sie sind sich zwar bewußt, in ihren Plänen hauptsächlich das Interesse der arbeitenden Klasse als der leidendsten Klasse zu vertreten. Nur unter diesem Gesichtspunkt der leidendsten Klasse existiert das Proletariat für sie. Die unentwickelte Form des Klassenkampfes wie ihre eigene Lebenslage bringen es aber mit sich, daß sie weit über jenen Klassengegensatz erhaben zu sein glauben. Sie wollen die Lebenslage aller Gesellschaftsmitglieder, auch der bestgestellten, verbessern. Sie appellieren daher fortwährend an die ganze Gesellschaft ohne Unterschied, ja vorzugsweise an die herrschende Klasse. Man braucht ihr System ja nur zu verstehen, um es als den bestmöglichen Plan der bestmöglichen Gesellschaft anzuerkennen." [105] Indessen schärft Fourier die ideologischen Waffen, mit denen das Proletariat der dreißiger und vierziger Jahre seinen Kampf gegen die Bourgeoisie aufnimmt. Zwar fürchtet Fourier die Revolution und will ihr mit seinem Reformplan zuvorkommen, dieser Plan aber verlangt eine grundlegende Umwälzung der bestehenden Ordnung. Denn die bürgerliche Ordnung läßt sich nicht heilen; man muß sie abschaffen. Vor Fouriers Verlangen nach einer grundlegenden Umwälzung aller Gesellschaftssphären bis zur kommunistischen Forderung der Arbeiter der dreißiger Jahre nach einer „sozialen Revolution" ist substantiell nur ein Schritt. Wir werden dem französischen Fourierforscher Felix Armand zustimmen dürfen, wenn er sagt: Den Reformisten gehört die utopische Schale, den Marxisten der revolutionäre Kern der Einsichten Fouriers. [106]

Keiner zuvor und niemand neben ihm hat den apologetischen Charakter und die Sterilität der herrschenden Gesellschaftslehren scharfsinniger seziert und bissiger

abgekanzelt als Fourier. „Fourier nimmt die Bourgeoisie, ihre begeisterten Propheten von vor und ihre interessierten Lobhudler von nach der Revolution beim Wort. Er deckt die materielle und moralische Misère der bürgerlichen Welt unbarmherzig auf; er hält daneben sowohl die gleißenden Versprechen der frühern Aufklärer von der Gesellschaft, in der nur die Vernunft herrschen werde, von der allesbeglückenden Zivilisation, von der grenzenlosen menschlichen Vervollkommnungsfähigkeit, wie auch die schönfärbenden Redensarten der gleichzeitigen Bourgeois-Ideologen; er weist nach, wie der hochtönendsten Phrase überall die erbärmlichste Wirklichkeit entspricht, und überschüttet dies rettungslose Fiasko der Phrase mit beißendem Spott. Fourier ist nicht nur Kritiker, seine ewig heitre Natur macht ihn zum Satiriker, und zwar zu einem der größten Satiriker aller Zeiten."[107]
Fourier rüttelt an den Grundfesten der klerikalen und liberalen Ideologie. Den Liberalen weist er nach, daß ihr gefeiertes Prinzip des Laisser-faire den Widerspruch zwischen Individuum und Gesellschaft noch vertieft. Er nennt sie falsche Propheten, die sich vom Volk in den Sattel heben lassen, um es an den Bettelstab zu bringen. Ihre Revolution habe weiter nichts gebracht, als die Adelsaristokratie durch die Geldaristokratie zu ersetzen und dem Volk unter dem Deckmantel der Freiheit das Joch ihrer Intrigen und Polizeischliche, der Kerker und Schafotte, der Erpressung, Eroberung und des Raubs aufzubürden. Ihre Verheißung der Menschenrechte, die den arbeitenden Menschen nicht einmal das Recht auf Leben garantieren, behandelt Fourier mit kaltem Hohn. Solange das soziale Problem nicht gelöst sei, werden der Eruption von 1793 weitere folgen. Die Ökonomen seiner Zeit schimpft er „Diener des goldenen Kalbs", die vor heiklen Problemen kneifen, und weist ihnen nach, daß die vielgerühmte Handelsfreiheit nur das Recht des

Stärkeren ist, den Schwächeren zu erdrücken, und daß sich darüber hinaus das ganze kapitalistische Wirtschaftsgefüge, Produktion, Zirkulation, Distribution und Konsumtion, in falschen Bahnen bewegt.
Freilich bleibt Fourier, wie alle vormarxistischen Sozialisten, den rationalistischen Maßstäben des Aufklärungsdenkens verhaftet: Diese Welt ist verkehrt, menschenfeindlich und unvernünftig, man muß sie besser einrichten. Ihr wirkliches ökonomisches Bewegungsgesetz erfaßt Fourier nicht. Er kann daher die alte Welt letzten Endes nicht erklären und daher auch nicht aufheben; er kann sie nur als schlecht verwerfen und ihr eine eigens konstruierte bessere entgegensetzen. Unter diesen Umständen liefert der utopische Sozialismus den arbeitenden Klassen zwar kein unmittelbares Kampfprogramm, aber eine einschneidende Kritik und scharfsinnige Analyse des kapitalistischen Gesamtsystems und aller seiner Widersprüche und darüber hinaus eine soziale Alternative – beides eine ideologische Kriegserklärung an die bürgerliche Ordnung und ihre Verteidiger, derer sich die spätere Arbeiterbewegung ganz gut zu bedienen weiß.
Als künftige Gesellschaftsordnung schwebt Fourier in Gestalt seiner „Phalanx" eine genossenschaftlich organisierte Produktions- und Lebensweise vor, in der ein mindestens vervierfachter Produktionsertrag erlaubt, allen Wohlstand und Glück zu sichern, ohne daß man das private Eigentum gewaltsam enteignen müsse. Vielmehr will er das Kapital durch günstige Anlagemöglichkeiten für seinen Plan gewinnen. Allerdings verliert es jeden Einfluß auf die Produktion; denn die Verfügungsgewalt über Grundbesitz und Produktionsbetriebe gehört der Phalanx. Das Kapital dient ähnlich wie in einer Aktiengesellschaft lediglich zu Investitionen und erhält dafür eine Dividende. Die Quellen der rasch wachsenden Produktivität sieht Fourier in einer rationellen Ausnutzung aller mensch-

lichen und materiellen Reserven durch eine an den Bedürfnissen orientierte Produktion; im Wegfall von Legionen unproduktiver und parasitärer Kräfte, die nunmehr produktive Arbeit leisten; in den gewaltigen Ersparnissen und ökonomischen Vorzügen einer genossenschaftlichen Kooperation anstelle der bisherigen wenig effektiven Kleinproduktion; im Ersatz der unrentablen privaten Hauswirtschaft durch moderne Dienstleistungseinrichtungen; im Verdrängen Tausender kleiner Kramläden durch große, gutversorgte Warenhäuser; in der Einsparung gesellschaftlicher Arbeitskraft, Zeit und Baumaterial durch eine völlig neue, den Bedürfnissen des genossenschaftlichen Zusammenlebens und -arbeitens angepaßte sozialistische Bauweise; und in der ökonomischen Organisation aller Bereiche des Wirtschaftslebens einschließlich der Verwaltung, in der alle überflüssigen Ausgaben für Repräsentation, Reklame und dergleichen wegfallen, weil alle Bereiche sich nach den Bedürfnissen der Konsumtion richten. Die entscheidende Quelle höherer Produktivität aber entspringt der Lust und Liebe, mit der alle arbeiten, der allseitigen Förderung, Entfaltung und gegenseitigen Ergänzung der physischen, geistigen und moralischen Fähigkeiten eines jeden, die die Gesellschaft durch vielfältigen materiellen und moralischen Anreiz steuert und in soziale Energie umsetzt.

Von allen Sozialisten seiner Zeit macht Fourier sich am gründlichsten Gedanken darüber, wie Produktionsverhältnisse beschaffen sein müssen, in denen das individuelle Interesse seinen Vorteil allein in gemeinnützigen Unternehmen finden kann. Gemeinschaftliche, sinn- und planvolle Verfügung über die Produktionsmittel, soziale Sicherheit und wachsender Wohlstand schaffen nur das materielle Fundament des Glücks, nicht das Glück selbst. Auch hygienische, komfortable und kulturelle Arbeitsstätten werden zwar

Arbeitslust und Lebensgefühl eines jeden durchaus fördern, reichen aber für sich noch nicht hin, die Arbeit anziehend zu machen. Man darf nicht bloß diese Bedingungen schaffen, man muß vor allem die Beziehungen der Menschen zueinander von Grund auf ändern. Darin erblickt Fourier den Angelpunkt, um die Kräfte des einzelnen zu beflügeln und das Leistungsvermögen der ganzen Gesellschaft zum Wohle aller und eines jeden zu vervielfachen. Es gilt, Mittel herauszufinden, mit denen man das Interesse des einzelnen mit dem der Gesellschaft verknüpft, denn erst in der freien Betätigung seiner Kräfte zum Wohle der Gesellschaft findet der Mensch sein Glück. In dieser Grundforderung liegt – trotz der unzulänglichen Antwort – ein historisches Verdienst Fouriers.
In Fouriers sozialer Zukunftskonstruktion wird seine Trieblehre zum Kernstück. Er geht von dem Axiom aus, das in der Folge fast alle Kommunisten ungeprüft übernehmen: Wenn man jeder Neigung ihren freien Lauf lasse, müsse die Summe aller Fähigkeiten der Summe aller Bedürfnisse der Gesellschaft entsprechen. Auf Grund dessen entwirft Fourier eine gesellschaftliche Ordnung, die es erlaubt, alle natürlichen Anlagen, alle Neigungen eines jeden zu entfalten und zu befriedigen und dabei die Gesamtheit der individuellen Leidenschaften so miteinander abzustimmen, daß alle Interessen einander harmonisch ergänzen. In einen wahren Tummelplatz der vielfältigen Leidenschaften und Energien will er das Feld der Produktion verwandeln und die verschiedenen Charaktere der Menschen zu einem vielstimmigen Orchester arrangieren, in dem die charakterlichen Dissonanzen eine ähnlich belebende Funktion haben wie in jeder guten musikalischen Komposition.
Fourier ist überzeugt, in einer wohldurchdachten Organisation, die sich auf die Kenntnis der Gesetze und Regeln der gesellschaftlichen Harmonielehre gründet

– und Fourier meint sie gefunden zu haben –, ließen sich selbst die Unkräuter menschlicher Leidenschaften pharmazeutisch verwerten. Sogar der Hang zur „Intrige“, der in der Zivilisation die niederträchtigen Züge gehässiger Rivalität und krämerhaften Neides annimmt, werde im Sozialismus alles Schädliche abstreifen, als Wettbewerbstrieb leistungsstimulierend wirken, unter den Bedingungen gemeinsamer Anstrengung für ein gemeinnütziges Ziel seinen egoistischen Akzent verlieren und sich zum Trieb der Solidarität veredeln. Ähnlich könne man die Neigung der Kinder, im Schmutze zu spielen, für spezielle „Schmutzfinkenbrigaden“ gesellschaftlich nutzen. Mit größtem Vergnügen und dafür hochgeehrt werden sie die unangenehmsten Arbeiten verrichten. Den Ehrgeiz will er durch Aussicht auf unbegrenzte Aufstiegsmöglichkeiten in der Rangordnung der Phalanx und durch Auszeichnungen verschiedenster Art noch anstacheln.
Nach eigenem Eingeständnis hat Fourier das Grübeln darüber, wie man dem Schöpfer allen Reichtums das Beste seines Daseins, die produktive Lebenstätigkeit, aus einer Last zur Lust macht, die meisten schlaflosen Nächte bereitet. Um die Arbeit – analog dem universellen Gesetz der Anziehung – „anziehend“ zu machen, ersinnt Fourier sein bekanntes System der Leidenschaftsserien. Das sind große Arbeitskollektive, zu denen sich Menschen unterschiedlicher Neigungen und Charaktere (der unermüdliche Rechner katalogisiert 810 ausgeprägte Typen, daneben viele Mischtypen) zu gemeinsamer Arbeit in einem bestimmten Produktionszweig zusammentun und in denen ein jeder den Platz findet, den er am besten auszufüllen vermag. Die Serien untergliedern sich in Arbeitsbrigaden, in denen alle Mitglieder von der gleichen Vorliebe für eine bestimmte Tätigkeit beseelt sind. Die Gruppen werden vom gemeinsamen Interesse zusammengehalten und ihrer Leistung gemäß kollektiv entlohnt. Ihre

Schaffenslust schöpft zusätzlichen Ansporn aus dem unentwegten Wettbewerb mit anderen Brigaden. Die Zugehörigkeit eines jeden zu mehreren Serien befriedigt den natürlichen Abwechslungstrieb des Menschen, beugt Ermüdungserscheinungen vor, steigert die gesellschaftliche Produktivität und sorgt für die Entfaltung aller dem Menschen innewohnenden Talente und Fähigkeiten. Das gemeinsame Interesse als Mitglieder ein und derselben Serie und der Wechsel der Mitglieder von Kollektiv zu Kollektiv verhindern, daß der friedliche Wettstreit in persönliche oder kollektive Feindseligkeit ausartet. Die klassenbedingten überlieferten Gegensätze von Herrschaft und Unterordnung verschwinden; denn ein jeder leitet in derjenigen Brigade, wo seine Tüchtigkeit ihm ganz naturgemäß Autorität bei seinen Kollegen verschafft, und ordnet sich in anderen Brigaden einem Besseren unter. Jedermann steht der Weg bis in die höchsten Verwaltungszentren aller Phalangen offen.
Zweifellos hält Fouriers Seriensystem den Anforderungen einer hochspezialisierten sozialistischen Wirtschaft nicht stand. Dennoch weist er der sozialistischen Gesellschaft noch heute gültige Aufgaben: Den Gegensatz von Stadt- und Landarbeit, die Kluft zwischen geistiger und körperlicher Arbeit will er überwinden und den Gefühls- und Erlebnisreichtum der ganzen Persönlichkeit aktivieren. Er wertet die Eigenart des einzelnen im Kollektiv nicht als Belastung, sondern als Bereicherung und will individuelle Fähigkeiten im Kollektiv nicht nivellieren, sondern voll entfalten und einem jeden denjenigen verantwortlichen Platz im gesellschaftlichen Leben einräumen, der seine Neigungen und Fähigkeiten am besten befriedigt. Damit wird Fourier zum Pionier der modernen Arbeitssoziologie.
In seiner theoretischen Untersuchung aller hierfür belangvollen Faktoren geht er als strenger Rationalist

wiederum von den verkehrten Verhältnissen im Kapitalismus aus und gewinnt aus dem Negativ der alten Welt das Positiv der künftigen. Dabei stößt er, ungeachtet der utopischen Form der Lösung, auf eine Fülle von Problemen und anregenden Fragestellungen.

In der alten Welt arbeitet die Masse der Menschen unter dem Zwang des Hungers. Fourier will sie von diesem sozialen Damoklesschwert befreien. Die Arbeit muß aus einem *Mittel* zum Leben erstes Lebens*bedürfnis* werden; die Gesellschaft muß die Pflicht zur Arbeit in ein Recht verwandeln. Um der Arbeit den ökonomischen Zwangscharakter zu nehmen, gewährt die Gesellschaft jedem Mitglied als Existenzminimum einen Vorschuß in Form von Wohnung, Kleidung und Nahrung.

Die Arbeit war bisher Fron für Parasiten. Künftig muß man solche Verteilungsprinzipien einführen, durch die ein jeder in den Früchten seiner Arbeit die Anstrengung für das Ganze als Anstrengung für sich selbst erfährt. Der gesellschaftliche Nutzen soll sich im eigenen Nutzen ausdrücken. Fourier denkt für den Anfang an einen Verteilungsmodus, der fünf Zwölftel für die geleistete Arbeit, vier Zwölftel als Zinsen für das vorgeschossene Kapital und drei Zwölftel als Leistungszuschläge für das hervorragende Talent vorsieht, meint aber, im Laufe der Zeit werde sich diese Relation zugunsten der Arbeit verschieben.

Um der Arbeit ihren individualistischen Charakter und der gegenseitigen Rivalität alles Feindselige zu nehmen, das ihr unter den Bedingungen der freien Konkurrenz notwendig anhaftet, sind Produktion und Verteilung kollektiv zu organisieren. Der Wetteifer der Kollektive wird auf ein gemeinsames Ziel orientiert und die Entlohnung – ähnlich dem modernen Brigadelohn – nach dem Beitrag des ganzen Kollektivs bemessen. Durch materielle und moralische Anerkennung

der Kollektivleistung weicht der Individualismus schließlich dem Solidaritätsgefühl.
Bisher stellte die Anarchie den gesellschaftlichen Nutzen der Arbeit ständig in Frage, ja, sie drohte, ihre Produkte zu vernichten. Kein Mensch kann an sinnloser Vergeudung seiner Kraft und Fähigkeit Vergnügen haben. Künftig darf keiner um den Sinn seiner Anstrengung bangen. Gesellschaftlicher Sinn und Nutzen des Beitrags eines jeden muß für jedermann erfahrbar und übersehbar sein. Eine wohldurchdachte Planung, Abstimmung der Mittel und rationelle Organisation der gesamten Wirtschaft nach den echten gesellschaftlichen Bedürfnissen werden einen umsichtigen Einsatz von Kraft und Mitteln gewährleisten.
In der alten Gesellschaft leidet die Schaffensfreude unter der überlangen Dauer und Eintönigkeit, mit der die Arbeit den Produzenten Jahr um Jahr von früh bis spät an eine einseitige Tätigkeit fesselt, die die breite Skala seiner übrigen Fähigkeiten verkümmern läßt. Ausbildung und Tätigkeit in mehreren Berufen, kurze Arbeitszeit bei möglichst anderthalbstündigem Wechsel der Tätigkeit werden die Gesamtheit seiner physischen, geistigen und moralischen Fähigkeiten beanspruchen und das Feld der Produktion zum Medium machen, in dem er den Reichtum seiner Persönlichkeit voll entfalten kann.
Bisher hielt die Gesellschaft das Individuum in ständigem Krieg mit seiner eigenen Natur. Die künftige Ordnung wird ihn aus diesem Kampf mit sich selbst und den Gesetzen einer verkrampften Moral befreien. Die Gesellschaft wird durch weise Anwendung materieller und moralischer Stimuli die vielfältigen Neigungen, Fähigkeiten und Fertigkeiten so ausbalancieren, daß die totale Entfaltung des Einzelnen – das heißt also auch die Befriedigung seiner moralischen Bedürfnisse – der ganzen Gesellschaft zugute kommt.
Bislang war der unvermögende Produzent in seinem

Arbeitsverhältnis der Willkür seines Brotherrn und den Schikanen seiner Vorgesetzten ausgeliefert. Künftig können sich keinerlei Herrschafts- und Unterdrükkungsverhältnisse herausbilden. Denn der Kapitalbesitzer hat in der Produktion nichts zu sagen, es sei denn als tüchtiger Arbeiter, und die mit der Leitung der Phalanx und ihrer Bereiche Betrauten haben bloße Verwaltungsfunktion, keine Befehlsgewalt. Der Mißbrauch einer Funktion zu Herrschgelüsten würde sich an der Leistungsfähigkeit des Kollektivs strafen. Da normalerweise ein jeder zumindest in einem Fach Hervorragendes leistet, wird es kaum jemanden geben, der nicht in irgendeinem Bereich eine Leitungsfunktion ausübt, in einem anderen wiederum als einfacher Mitarbeiter tätig ist. Persönliche Abhängigkeitsverhältnisse werden auch dadurch ausgeschlossen, daß alle persönlichen Dienstleistungen durch organisierte Brigadedienstleistungen ersetzt werden.
Im Gegensatz zu den Kommunisten erblickt Fourier in sozialen Unterschieden keinerlei Hindernis der Harmonie. Denn größerer Wohlstand soll in der Phalanx weder mit irgendwelchen besonderen Rechten oder irgendeiner Machtbefugnis noch mit höherer Bewertung der Person verbunden sein, sondern lediglich Vorteile im Konsum gestatten: eine komfortablere Wohnung, bessere Kleidung und einen delikateren Speisezettel. Da jedoch einem jeden alle Wege nicht bloß zu den höchsten Ämtern, sondern auch zu Reichtum offenstehen, können nach Fouriers Ansicht solche sozialen Unterschiede nur als Ansporn des Ehrgeizes wirken. Überdies werde die anziehende Arbeit es dahin bringen, daß auch die Kapitalisten gerne mitarbeiten. Um dennoch unbeschränkter Kapitalakkumulation Grenzen zu setzen, denkt Fourier an eine progressive Senkung des Zinssatzes für eingebrachtes Kapital. Sein erklärtes Ziel, jeden in den Rang eines freien Teilhabers am Kollektiveigentum zu erheben, stellt früh

die Weichen für den in der Überzahl kleinbürgerlichen Anhang seiner Schule.
Sicher bleibt Fouriers Suche nach dem Regulativ der sozialistischen Ordnung im Bereich abstrakt gefaßter, allgemein menschlicher, „natürlicher" Bedürfnisse stecken. Im Grunde überträgt er das liberale Prinzip des Laisser-faire auf die Arbeitssphäre im Sozialismus. Er verpflanzt die liberale Utopie, das Ganze werde am meisten dann profitieren, wenn der einzelne seinen eigenen Interessen folgt, in das sozialistische Kollektiv. Den Individualismus der bürgerlichen Gesellschaft will er in sozialistische Kanäle leiten. Sein ganzes System ist von dem Bestreben durchdrungen, die gewaltigen, mit der kapitalistischen Gesellschaft entfesselten Energien auszuschöpfen und zugleich zu bändigen. Sein Versuch, das Chaos in den Griff zu bekommen, durchbricht freilich das liberale Prinzip an einem neuralgischen Punkt, denn er will die private Verfügung über die Produktionsmittel und die damit verbundene freie Konkurrenz, das Lebenselixier des Kapitals, aufheben.
Nicht in der phantasievollen Form, mit der Fourier seine Phalanx, seine Leidenschaftsserien oder die Form der künftigen Geschlechtsbeziehungen ausstattet, liegt seine Genialität. Überlassen wir es wie Engels „literarischen Kleinkrämern", an diesen „Phantastereien feierlich herumzuklauben und die Überlegenheit ihrer eigenen nüchternen Denkungsart geltend zu machen gegenüber solchem ‚Wahnwitz'. Wir freuen uns lieber der genialen Gedankenkeime und Gedanken, die unter der phantastischen Hülle überall hervorbrechen und für die jene Philister blind sind."[108]
Interessant ist nicht die äußere Anlage der Phalanstère, wie Fourier den gemeinsamen Gebäudekomplex nennt, der Werkstätten, Wohnungen und kulturelle Einrichtungen vereint. Noch heute aber bewegen uns die Probleme, die Fourier dabei für eine künftige so-

zialistische Städteplanung aufwirft und zu lösen sucht: Es geht ihm um das Funktionszentrum einer schön und zweckmäßig zugleich ausgestatteten Arbeits-, Lebens- und Kulturgemeinschaft, die bei geringstem Kraft-, Zeit- und Materialaufwand allen modernen Ansprüchen seiner Bewohner in höchstem Maße entgegenkommt, einen hohen Wohnkomfort bietet, mit kurzem Weg zum Arbeitsplatz und zu allen Kulturzentren und einem Höchstmaß an gesellschaftlich organisierter Dienstleistung einschließlich Kinderkrippen und ärztlicher Betreuung. Noch heute überrascht nicht nur die Konsequenz, mit der er theoretisch die Gleichberechtigung der Frau fordert, sondern ebenso die Umsicht, mit der er in seinem Phalanstère alle dafür notwendigen sozialen Bedingungen schafft: ihre Entbindung vom unrentablen individuellen Kleinhaushalt, von der Kinderbetreuung und aller bisherigen häuslichen Sklaverei, die ihr die volle Einbeziehung in den Arbeitsprozeß und das gesellschaftliche Leben ermöglicht und auch die Liebe zwischen Mann und Frau von allen wirtschaftlichen Rücksichten und allem materiellen Ballast befreit. Noch heute gilt seine Forderung nach einem auf Prophylaxe orientierten Gesundheitswesen. Originell bleibt der dafür erwogene materielle Stimulus, die Ärzte nicht nach der Zahl der behandelten Kranken, sondern nach der der vor Krankheit bewahrten Gesunden zu honorieren. Und bleibt nicht auch sein Gedanke der Überwindung der Differenz von Stadt und Land, von körperlicher und geistiger Arbeit ein Problem unseres sozialistischen Zeitalters?

Zu Fouriers Pionierleistung gehört sein polytechnisches Erziehungsprogramm. Es erstrebt die Entwicklung des Kindes zu einer allseitig gebildeten, vielseitig interessierten Persönlichkeit, mit klarem Kopf, feiner Herzensbildung, reichem Empfindungsvermögen und einer Vielzahl hervorragender Fähigkeiten. Seine Erzie-

hungsmethoden führen das Kind so früh wie möglich in den kollektiven Arbeitsprozeß und in das gesellschaftliche Leben ein und kennen Strafen nur in Gestalt verminderter gesellschaftlicher Achtung; sie verbinden durchgängig theoretischen Unterricht mit praktischer produktiver Arbeit und Wissenschaft mit Praxis. Keineswegs in der Heranbildung einer Elite, sondern in hoher Allgemeinbildung aller erblickt Fourier die Voraussetzung eines bisher unbekannten Aufschwungs von Wissenschaft, Kultur und Kunst. Seine Prinzipien eilen der Pädagogik und Kinderpsychologie seiner Zeit weit voraus.
Nicht das konstruierte System seiner Leidenschaftsserien verdient Beachtung. Doch die Probleme, die er bei dieser Gelegenheit bloßlegt und zu lösen sucht, haben ebenfalls nicht nur die Sozial- und Arbeitspsychologie mit positiven Erkenntnissen bereichert. Sein Grundgedanke, der das Ganze beseelt, ist die Forderung nach Produktionsverhältnissen, in denen der Produzent sich frei fühlt, seine Persönlichkeit voll entfalten und für die Gesamtheit fruchtbar machen kann. Die Aufgaben, die Fourier seinen Arbeitskollektiven zuweist, sind den Brigaden unserer volkseigenen Betriebe wohlvertraut: die Suche nach Wegen, um die durch die Spezialisierung unvermeidliche einseitige Beanspruchung anderweitig auszugleichen, die Sorge um den ganzen Menschen, um seine ästhetische Erlebnisfähigkeit und seine künstlerischen Neigungen; die Obacht, den Wettbewerb davor zu bewahren, daß er in persönlichen, Kollektiv- oder Betriebsegoismus ausartet; die Aufmerksamkeit, das gesellschaftliche mit dem persönlichen Interesse so zu verschmelzen, daß weder das eine noch das andere zu kurz kommt.
Fouriers Vorstellungen vom Weg in die künftige Ordnung mit Hilfe der Überzeugung durch das Beispiel, seine Vorstellung, daß sich eine Musterphalanx kraft ihrer Vortrefflichkeit binnen kurzem, einem Pilz-

geflecht ähnlich, über den ganzen Erdball verbreiten werde, sind utopisch. Doch sein Ideal einer sozialistischen Völkerfamilie, die mit vereinten Kräften und nach gemeinsamem Plan weltumspannende Vorhaben zur Verbesserung des Klimas und zur Kultivierung ganzer Landstriche verwirklicht, seine Vorstellung einer weltweiten Zusammenarbeit von Wissenschaft und Kunst und ihrer Anregung und Förderung durch internationale Preise entspricht dem Ziel aller Kommunisten bis heute und nimmt auf dem sozialistischen Teil unseres Erdballs Gestalt an. Nichts ist billiger, als die Nase zu rümpfen über die Naivität, mit der Fourier von einem Napoleon, einem Louis XVIII. oder einem Rothschild Unterstützung erhofft. An wen soll er sich wenden? Als das Proletariat sich in den dreißiger Jahren zu formieren beginnt, hat er sein Lebenswerk vollbracht.

Fouriers Idee industrieller Armeen, mit denen er große Arbeitsvorhaben im internationalen Maßstab bewältigen will – Bewässerung unfruchtbarer Landstriche, Veränderung von Flußläufen, Aufforstung von Wäldern –, finden sich in Weitlings und Dézamys Kommunismusvorstellungen ebenso wieder wie in Engels' *Grundsätzen des Kommunismus*[109] und in der Praxis der Großbauvorhaben der sozialistischen Welt von heute.

Fourier brachte nicht nur die allgemeine Gesellschaftstheorie seiner Zeit weiter. Sein konstruktives Denken bereicherte viele Wissenschaftsdisziplinen, darunter besonders die Pädagogik und Sozialpsychologie, die Kinder- und Jugendpsychologie sowie die Vorschul- und Arbeitserziehung; aber auch die prophylaktische Medizin, die Architektur und moderne Städtebauplanung, ja sogar die Musiktheorie (er erfand eine neue Notensprache) verdanken ihm vielfältige Anregungen.

Fouriers Ausstrahlung auf das gesamte sozialistische

und kommunistische Denken des 19. Jahrhunderts ist unbestritten. Unübersehbar, wenn auch zum größten Teil kaum ausgelotet, ist sein Einfluß auf die kommunistische Theorie der frühen deutschen Arbeiterbewegung und auf fortschrittliche Strömungen der deutschen Vormärzpublizistik.
Die Kommunisten der vierziger Jahre verübeln ihm seine versöhnlerische Haltung gegenüber dem Kapital. Weitling schreibt: „Den fürchterlichsten Bock hat Fourier mit der Anerkennung und Belohnung des Kapitals geschossen; da hat er uns den Kaufmann mit in das sonst so schöne System hineingeflickt; den müßt ihr heraustrennen, Fourieristen! Auf den Mist mit dem Kapital! das ist ein alter Flicken auf ein neues Kleid ... Solange ihr dabei verharrt, sind wir geschiedene Leute; denn unser Prinzip und das der Geldmänner sind so verschieden als Himmel und Erde.“ [110]
Sie wenden sich entschieden gegen seinen Verteilungsmodus, gegen die Dividende für Kapitalisten und den Leistungszuschlag für Begabte. Aber Fourier selber gestand mit bedauerndem Unterton, daß er nicht umhinkonnte, den Vorurteilen seines Jahrhunderts, so der Habsucht, Zugeständnisse zu machen. Und gegenüber der Fülle dessen, was Kommunisten (Dézamy, Cabet, Weitling u. a.) ebenso wie Sozialisten (Leroux, Pecqueur, Blanc, Proudhon und auch die „wahren Sozialisten“) seinem Genie verdanken, verblassen die Einwände an seinen Schwächen. Die gesamte kommunistische Kritik der vierziger Jahre lebt von der Schärfe, mit der er alle Schwären der kapitalistischen Ordnung ätzte. Ihre Agitation stützt sich auch auf seinen eindringlichen Nachweis der ökonomischen Überlegenheit gesellschaftlicher Verfügung über die Produktionsmittel. Und nicht zuletzt im Geschichtsdenken helfen seine dialektischen Einsichten den Babouvisten der vierziger Jahre, in einzelnen Punkten über den alten Babouvismus hinauszugehen. Die Neobabouvisten ver-

argen Fourier die Verachtung der Politik und die Ablehnung von Klassenkampf und Revolution. Seinen Haupteinwand gegen alle „Nurpolitik", die sich um die soziale Lage des arbeitenden Volkes nie gekümmert habe, und seine Erkenntnis, daß für das arbeitende Volk politische Freiheiten erst in einer sozial verwandelten Welt sinnvoll würden, machen sich alle zu eigen. Fourier schließlich ist spiritus rector jener energischen Formel vom „Recht auf Arbeit" als des wichtigsten aller Menschenrechte, das bis heutigentags auf den Tribünen bürgerlicher Parlamente wie in den Protestkundgebungen aller schuldlos auf die Straße Geworfenen nicht mehr verstummte.[111]

Eine historisch und theoretisch gerechte Würdigung erfährt Fourier erst durch Marx und Engels. Beide schätzen die „Fundgrube von Material" und „Masse von neuen Ideen", die sein Werk bietet[112], insbesondere seinen materialistischen Ausgangspunkt, sein kühles, vorurteilsfreies Denken und seine tiefe, geistreiche Kritik. Wie es scheint, vermögen erst sie seine geschichtsphilosophische Leistung nicht nur zu beurteilen, sondern auch auszuwerten; denn der Arbeiterkommunismus der vierziger Jahre weiß mit Fouriers Geschichtsdialektik im großen und ganzen nicht viel anzufangen. In der von Marx und Engels 1846 geplanten deutschsprachigen Textsammlung der „epochemachenden sozialistischen Literatur des Auslandes"[113] behauptet Fourier den ersten Platz, und noch während seiner Arbeiten am Kapital beschäftigt sich Marx immer wieder mit seiner Theorie.

Wenn trotz der damaligen Ausstrahlungskraft Fourier den Menschen unserer Tage eher ein bloßer Name als ein Begriff ist, so hat das sicher nur zum Teil formale Gründe. Gewiß, bei allem Gedankenreichtum, sprühendem Witz und unbestrittener Originalität erschweren seine eigenwillige, mit neuen Wortkonstruktionen vollgestopfte Sprache, sein unsystematischer, sprung-

hafter Gedankengang und seine bizarren Phantastereien vielen Lesern den Zugang zu seinen Schriften bis heute und erleichtern es seinen Feinden, ihn als überspannten Narren abzutun. Indessen ist die Form sicher nicht entscheidend. Zu Fouriers Lebzeiten gibt es keine Kraft, die ihn akzeptiert. Als Arbeiterkommunisten und kleinbürgerliche Sozialisten sich Anfang der vierziger Jahre gierig seiner Ideen bemächtigen, lebt er selbst nicht mehr. Anonym aber webt sein Gedankenreichtum sich durch Hunderte von Schriften. Die bahnbrechenden Einsichten des wissenschaftlichen Kommunismus heben ihn auf – im mehrfachen Sinne des Wortes.

4. Die fourieristische Schule

Fourier ist ein Mann in den Sechzigern, als sich, wenige Jahre vor seinem Tode, doch noch ein Häuflein Anhänger um ihn schart, die seine Theorie in Zirkeln, Zeitschriften, Broschüren und Büchern verbreiten und in meist mißlungenen oder kurzlebigen praktischen Unternehmen zu verwirklichen suchen. Die nachhaltige Resonanz seiner Ideen auf dem gesamten europäischen Kontinent, in England und in den USA erlebt er nicht mehr. Während der Restaurationszeit bleiben seine Besançoner Landsleute, der Journalist Just Muiron und die Schmiedemeisterstochter Clarisse Vigoureux, seine einzigen Anhänger. Vor der Julirevolution und kurz danach gibt es noch nichts von alledem, was Anfang der vierziger Jahre als fourieristische Schule über eigene Zeitschriften, Buchverlage und viele tüchtige Propagandisten in ganz Frankreich verfügt.
Erst der Zerfall der saint-simonistischen Schule verschafft Fourier einigen Anhang. Einflußreiche Saint-Simonisten wie Jules Lechevalier, Abel Transon und Amédée Paget stellen ihre publizistischen Fähigkeiten

in den Dienst der fourieristischen Lehre. Binnen kurzem tauchen auf dem französischen Büchermarkt viele fourieristische Titel auf, die ihre Leser finden: Clarisse Vigoureux setzt Lamennais' *Worte eines Gläubigen* (Paroles d'un croyant) 1834 ihre fourieristischen *Worte der Vorsehung* (Paroles de providence) entgegen; Amédée Paget veröffentlicht mit seiner *Einführung in das Studium der Gesellschaftswissenschaft* einen Abriß des Fourierismus; und Gatti de Gamonds Arbeit *Fourier und sein System* (Fourier et son système) von 1838 erlebt in drei Jahren fünf Auflagen. Transon verbreitet Fouriers Auffassungen in den Spalten der *Revue encyclopédique,* Lechevalier lehrt sie in Paris in Vorträgen, und Considerant bestreitet in Metz mit Erfolg eine ganze Vortragsreihe.
Am 1. Juni 1832 kann die Schule mit *La Phalanstère*[114] ihre erste periodische Zeitschrift herausbringen und wirbt mit ihr dem Fourierismus weitere Anhänger, meist philanthropische Intellektuelle und Kleinbürger, die in der vom Fourierismus vorgeschlagenen genossenschaftlichen Vereinigung von Arbeit und Kapital einen Ausweg aus der drohenden Proletarisierung suchen. Unter ihnen findet man viele opferfreudige, hochsinnige Naturen, voller Enthusiasmus, freilich auch voller Ungeduld. Der übereilte praktische Versuch eines Phalanstère auf 500 Hektar Land, die der Deputierte Baudet-Dulary 1832 in Condé-sur-Vesges (bei Houdan in Seine-et-Oise) zur Verfügung stellt, scheitert, noch bevor ein Zehntel der Gebäude errichtet ist, so kläglich, daß die Schule sich nur schwer von dem Rückschlag erholt. Es zeigt sich, daß allein die Baulichkeiten mehr Gelder verschlingen, als alle Anhänger zusammen genommen aufbringen können. Die Zeitschrift verliert ihre Leser. Ende Februar 1834 erscheint ihre letzte Nummer. Zwar öffnet Jules Lechevalier den Fourieristen Constantin Pecqueur und Clarisse Vigoureux seine *Revue des Progres social.*

Das aber ist nur ein Notbehelf und kann das Siechtum der Schule nicht aufhalten.
Da kehrt 1836 der energische Victor Considerant nach Paris zurück und bringt mit *La Phalange*[115] erneut ein eigenes Organ auf die Beine, um das sich eine wachsende Anhängerschar sammelt.
Considerant wird nach Fouriers Tode im Oktober 1837 ideologischer und organisatorischer Kopf der Schule. Alle Zeitgenossen beschreiben ihn als klugen, geschickten Propagandisten, als mutigen, aufrichtigen und einfachen Charakter. Er teilt mit Fourier die unerschütterliche Überzeugung in den schließlichen Sieg der Sache und den fast kindlich naiven Glauben an die Einsicht und Gutwilligkeit aller, auch der Reichen, doch ist er ihm als Didaktiker überlegen. Mit Unternehmungsfreude verbindet er Beharrlichkeit und Zielstrebigkeit. Ihm hauptsächlich dankt die Schule Verbreitung und Zusammenhalt.
Mit *La Phalange* beginnt die Geschichte der fourieristischen Presse, die rasch an Einfluß gewinnt und bis zum Erscheinen kommunistischer Blätter die sozialkritische Zeitung par excellence bleibt, zumal sie die Sonde in alle Wunden der bürgerlichen Gesellschaft legt und ihre Spalten auch anderen Gesellschaftskritikern offenhält. Anfang August 1843 hat die Schule mit der *Démocratie pacifique*[116] die erstrebte Tageszeitung. Daneben gibt man für Information und Propaganda der Schule ein *Bulletin phalanstérien* heraus und verfügt über eine eigene Verlagsbuchhandlung. Überdies unterhält das Blatt in Paris einen Club, in dem sich Sympathisierende treffen, um zu diskutieren, zu politisieren und Schach zu spielen.
Gemessen am Saint-Simonismus erweist sich der Fourierismus im großen und ganzen als viel homogener. Die Schüler halten an den Grundfesten der Theorie des Meisters – leider auch an ihren Schwächen – treuer fest. Considerant stößt in seinem Bemühen, die

Lehre Fouriers den reiferen Bedingungen anzupassen, bei konservativen Gruppierungen sofort auf Widerstand, namentlich in taktischen Fragen. Man wirft ihm vor, er stoße mit seiner antiklerikalen Polemik Christen vor den Kopf und appelliere an das materielle Interesse statt an die Uneigennützigkeit. Andere wollen von seiner entschlossenen Orientierung auf Propaganda der Lehre nichts wissen und drängen auf sofortige praktische Experimente. Widersacher im orthodoxen Flügel findet vor allem sein Versuch, die politische Abstinenz des Fourierismus abzubauen.

Trotz aller Illusionen über die Möglichkeit einer „friedlichen Revolution" begreift Considerant angesichts des mächtigen Aufschwungs der republikanischen Bewegung in den dreißiger und der kommunistischen in den vierziger Jahren, daß man die „sozietäre Schule" nicht schadlos aus aller Politik heraushalten kann. Gegen Ende der dreißiger Jahre beginnt er, zunächst erfolglos, die soziale Propaganda mit dem Kampf um ein Abgeordnetenmandat zu verbinden. Der Schritt bleibt schüchtern genug. Denn sein Verhältnis zur Politik ist das für allen Utopismus typische und gleicht seinem Verhältnis zur Gesellschaftswissenschaft. Wie die soziale Theorie ihm nicht so sehr als Mittel gilt, die Bedingungen der sich vor seinen Augen abspielenden Kämpfe zu studieren, sondern eher als Hebel, sein Ideal zu verwirklichen, so meint er auch bei seinem Schritt in die Politik, die demokratische Bewegung vor den Wagen des Fourierismus spannen zu können. Aber es ist ein erster Schritt aus der politischen Sterilität heraus.

Wandte Fourier sich nur an die herrschenden Mächte um Unterstützung, so stößt Considerant mit seiner Schule zu den um die Herrschaft kämpfenden republikanischen Kräften. Erscheint die *Phalange* von 1836 noch unter dem politisch unverbindlichen Motto: „Sozialreform ohne Revolution! Ordnung, Gerechtigkeit,

Freiheit! Organisation der Industrie! Assoziation von Kapital, Arbeit und Talent!", so verkündet die *Démocratie pacifique* am 1. April 1843 im Titel wie im *Manifeste de la Démocratie pacifique* ihren Willen, für das allgemeine Wahlrecht zu kämpfen, und führt damit die Fourieristen in die „aktive Politik". Die Verbindung des Kampfes um eine soziale Reform mit dem Kampf um eine demokratische Republik ist Considerants Verdienst.

Wohl bleibt seine ideologische Position einer friedlichen Demokratie politisch ein Zwitter und sozial eine Utopie. Ohne ein revolutionäres Programm marschieren die Fourieristen allenfalls im Nachtrab der bürgerlichen Republikaner; und der erstrebte Massenanhang unter den Arbeitern scheitert am Nein zum proletarischen Klassenkampf. Freilich macht es die vorgefundene historische Situation Menschen ihrer Herkunft nicht leicht, aus der überlieferten Ablehnung einer selbständigen Arbeiterbewegung herauszukommen. Denn Anfang der dreißiger Jahre betritt das kämpfende Proletariat zwar die historische Bühne; aber zunächst noch schwach, unorganisiert, programm- und führerlos, erscheint es eher als verzweifelt rebellierende denn als siegesträchtige Kraft. Die aus dem Bürgertum und Kleinbürgertum kommenden sozialen Reformer finden sich zur Durchführung ihrer Projekte nach wie vor auf die Hilfe besitzender Schichten angewiesen. Für ihre Bemühungen um Versöhnung können sie in der eigenmächtigen Dazwischenkunft proletarischer Massenkämpfe nur eine Störungskomponente erblicken. Diese historische Unreife des eben aufbrechenden, aber noch nicht entwickelten Klassengegensatzes beherrscht die Einstellung der Fourieristen zum beginnenden Klassenkampf.

Die dürre Ablehnung aller selbständigen proletarischen Aktion verwehrt ihnen, im Proletariat Fuß zu fassen. Arbeiter trifft man in fourieristischen Zirkeln

nur ausnahmsweise. Zu ihnen gehören einige Lyoner Weber und der Färber Mathieu Briancourt, bekannt als Verfasser fourieristischer Propagandabroschüren.[117] Im Proletariat macht Anfang der vierziger Jahre der Kommunismus dem Fourierismus ernst zu nehmende und ernst genommene Konkurrenz, um so mehr, als die Kommunisten sich Gesellschaftskritik und rationelle Ideen Fouriers ebenso zu eigen machen, wie sie gegen dessen Versöhnungsillusionen und Inkonsequenzen auftreten, die Einbeziehung des Kapitals in die sozialistische Gesellschaft rundweg ablehnen und sich für eine Assoziation auf der Basis der Gütergemeinschaft aussprechen.

Zwar verschafft die neue Orientierung auf eine Partei der „friedlichen Demokratie" dem Fourierismus vorübergehend Anhänger, aber vornehmlich aus volksverbundenen Intellektuellenkreisen: Mediziner, Advokaten, Architekten, Ingenieure und Journalisten, meist Wanderer im politischen Niemandsland, denen das liberale Programm zu unsozial, das republikanische zu revolutionär und das kommunistische zu radikal ist. Ideologisch bleibt der Fourierismus der vierziger Jahre mit seiner Genossenschaftsidee und seinem Beharren auf dem friedlichen Weg der sozialen Umwälzung den von der Proletarisierung bedrohten Kleinproduzenten auf den Leib geschnitten und verkörpert die einflußreichste kleinbürgerlich-sozialistische Strömung der vierziger Jahre.

Was für die saint-simonistische Utopie die Julirevolution 1830, wird für die fourieristische die Februarrevolution 1848. Es nützt der *Démocratie pacifique* nichts, daß sie in der Abendnummer des 25. Februar, von den revolutionären Arbeitern vor vollendete Tatsachen gestellt, ausruft: „Es lebe die Republik! Die Republik von 1789 zerstörte die alte Ordnung, die Republik von 1848 errichtet die neue Ordnung. Die Sozialreform ist ihr Ziel, die Revolution ihr Mittel.

Alle Sozialisten sind Republikaner; alle Republikaner sind Sozialisten." Fruchtlos predigt Considerant in den Clubs und in der Luxemburgkommission Klasseneintracht und Brüderlichkeit, vergeblich beschwört er die Reichen, das ausgehungerte Volk nicht zum äußersten zu treiben, unnütz warnt er die Arbeiter vor Gewalt und sucht die bürgerliche Nationalversammlung für seine sozialistische Umwälzung zu gewinnen. Die Geschichte spottet der Lauterkeit weltfremder Philanthropen und führt unbarmherzig vor Augen, was nur wenige Wochen zuvor Marx und Engels dem „Bund der Kommunisten" ins *Manifest* schrieben: „Die Bedeutung des kritisch-utopischen Sozialismus und Kommunismus steht im umgekehrten Verhältnis zur geschichtlichen Entwicklung. In demselben Maße, worin der Klassenkampf sich entwickelt und gestaltet, verliert diese phantastische Erhebung über denselben, diese phantastische Bekämpfung desselben allen praktischen Wert, alle theoretische Berechtigung. Waren daher die Urheber dieser Systeme auch in vieler Hinsicht revolutionär, so bilden ihre Schüler jedesmal reaktionäre Sekten. Sie halten die alten Anschauungen der Meister fest gegenüber der geschichtlichen Fortentwicklung des Proletariats. Sie suchen daher konsequent den Klassenkampf wieder abzustumpfen und die Gegensätze zu vermitteln."[118]

Doch mindert das Urteil, das die Geschichte 1848 über die Schule vollstreckt, nicht ihre voraufgegangenen publizistischen Verdienste. Dank der Anstrengungen der Schüler erobern sich Gesellschaftskritik und Gedankenreichtum Fouriers – allein im Vormärzjahrzehnt in nahezu 300 Publikationen – überhaupt erst die öffentliche Meinung. Die umfassendste und verständlichste Darstellung des Fourierschen Lehrgebäudes gibt Considerant in seinem dreibändigen Hauptwerk *Destinée sociale* (Gesellschaftliche Bestimmung) sowie in einem kurzen Abriß (siehe Textteil, S. 212 ff.).

In der Art der Darlegung verfügt Considerant über das, was Fourier zeitlebens fehlte: Beschränkung im Stoff, Strenge der Gedankenführung, Systematik und ein feines Gefühl für das, was der Vorstellungskraft des Lesers entspricht. Allerdings schäumt der Gedankenfluß auch nicht mehr so frisch wie beim Meister, und jenes anregende Weiterbohren der Probleme beim Leser wird in der abgerundeten, geschlossenen Lehrbuchhaftigkeit der Diktion Considerants gleichsam vermauert. Neben seinen eigenen Schriften besorgt Considerant eine sehr sorgfältig bearbeitete Ausgabe der Werke Fouriers.

In seiner redaktionellen Tätigkeit, in zahlreichen Vortragsreisen durch ganz Frankreich und einer Menge Broschüren, die vielfach in mehreren Auflagen von Hunderten und Tausenden Exemplaren erscheinen, verteidigt Considerant den Fourierismus gegen Angriffe von klerikaler und liberaler, aber auch von kommunistischer Seite. Seine Kritik läßt substantiell an Fouriers Schärfe nichts vermissen. Obgleich er den Fourierismus weiterhin als säkularisiertes Christentum interpretiert, schont er die christlichen Dogmen ebensowenig wie sein Meister. Er bekämpft das liberale Laisser-faire und den Konstitutionalismus, verteidigt die demokratische Pressefreiheit gegen die Repressalien des Julikönigtums. Furchtlos geißelt er den Klassenegoismus der 1830 zur Macht gelangten Bourgeoisie im allgemeinen und die soziale Impotenz und exklusive Beschränktheit auf Nurpolitik bei der bürgerlich-republikanischen Opposition im besonderen. Im Feuer der Kritik am Julikönigtum entwickelt Considerant im Unterschied zu Fourier, der in aller Demokratie Jakobinismus argwöhnte und eine reformfreudige Monarchie bevorzugte, das kleinbürgerliche Reformprogramm einer sozialen Demokratie.

Considerant konkretisiert die Gesellschaftskritik Fouriers. Fouriers allgemein gehaltene Kritik des sozialen

Kriegs aller gegen alle spitzt er auf den Klassengegensatz zwischen Bourgeoisie und Proletariat zu. Wie die Babouvisten spricht er vom Krieg zwischen Besitzenden und Besitzlosen, beharrt jedoch auf seiner mattherzigen Utopie einer Klassenversöhnung in der Phalanx und bekämpft entschieden die revolutionäre Position der linken Kommunisten. Aus kleinbürgerlicher Sicht analysiert er die Ausbeutung der Arbeiter und das Lohnverhältnis, das den Arbeiter selbst zu einer Ware degradiert und ihn nicht nach dem Wert seiner „Produktivkraft" bezahlt, sondern den Marktbedingungen von Angebot und Nachfrage unterwirft. Er nimmt nicht mehr wie Fourier allein das Handelskapital aufs Korn, sondern auch das Industriekapital und die Profitjagd des Kapitals auf internationaler Arena.

Der Einfluß des kritisch-utopischen Sozialismus auf das gesamte sozialistische Denken des 19. Jahrhunderts ist derart, daß Engels noch im Jahre 1878 schreibt: „Die Anschauungsweise der Utopisten hat die sozialistischen Vorstellungen des 19. Jahrhunderts lange beherrscht und beherrscht sie zum Teil noch."[119] Dabei kontrastiert namentlich beim Fourierismus die weltweite Verbreitung merkwürdig mit seiner – die USA ausgenommen – verhältnismäßig geringen Massenbasis. Das liegt zum Teil sicher daran, daß sich unter ihnen viele befähigte Publizisten finden. Die interkontinentale Ausstrahlungskraft des Fourierismus übertrifft nicht nur die der Saint-Simonisten; sie steht in einem geradezu grotesken Verhältnis zu jener Weltabgeschiedenheit, zu der Fourier sein Leben lang verurteilt war. Bis zum Erscheinen von Cabets *Populaire* bleibt Considerants Zeitschrift das langlebigste und meistgelesene sozialkritische Blatt Frankreichs. Fouriers Gedankenreichtum regt die gesamte progressive sozialkritische Publizistik des 19. Jahrhunderts nachhaltig an. Eugen Burets Untersuchungen zur Lage der

arbeitenden Klassen in England und Frankreich[120] – der Vorläufer der Engelsschen Studie zur Lage der arbeitenden Klasse in England – verdankt dem Fourierismus in Theorie und Methode viel. Aber auch in der schöngeistigen Literatur von Eugen Sue, Félix Pyat, Pierre-Jean Béranger, Eugen Pottier bis Emile Zola finden fourieristische Impulse spürbare Resonanz.

Auch in den USA verfügen die Fourieristen unter Albert Brisbane mit der *New York Tribune* über das einflußreichste Presseorgan des Landes. Andererseits wird das Frankreich der dreißiger und vierziger Jahre zur Wahlheimat vieler fortschrittlicher Emigranten aus allen Ländern des Kontinents. Keinen von ihnen läßt Fouriers treffsichere Kritik an den herrschenden Zuständen unberührt. Und was die deutschen Emigranten Moses Heß, Stephan Born, Karl Gutzkow, Ludwig Börne, Heinrich Heine und nicht zuletzt Karl Marx und Friedrich Engels[121] in der deutschen Publizistik zur Verbreitung fourieristischer Ideen beitragen, besorgen Alexander Herzen, Nikolai Ogarjow und vor allem die Petraschewski-Anhänger im zaristischen Rußland, Edward Dembowski u. a. in Polen, Sandor Petöfi und Michail Tancsics in Ungarn, Benedetto Giulio Mure, Savino Savini und viele andere in Italien und Karl Bürkli in der Schweiz. In Großbritannien übersetzt Hugh Doherty Schriften von Fourier und gibt den englischen Fourieristen mit dem *Morning Star* 1840/41 und der Wochenzeitung *The London Phalanx* 1841/42 ein eigenes periodisches Organ.

In Deutschland knüpfen sich erste ernst zu nehmende fourieristische Einflüsse Ende der zwanziger Jahre an das praktische und publizistische Wirken Ludwig Galls.[122] Gall kennt Fourier, einige Saint-Simonisten und Owen persönlich. Sein Versuch, die Ideen Fouriers, Saint-Simons und Owens 1828 in einer periodischen Zeitschrift zu verbreiten, scheitert schon nach

der ersten Nummer mangels Abonnenten. In den dreißiger Jahren erscheinen fourieristische Broschüren, Aufsätze in der Presse und erste Darstellungen des fourieristischen Systems von Fr. Tappehorn und S. R. Schneider.[123] Im großen und ganzen aber hat Franz Mehring so unrecht nicht, wenn er bissig meint, daß die sozialistischen Koketterien der dreißiger Jahre im günstigsten Falle ein modischer Zeitvertreib für satte Leute waren, „die durch den Anblick hungriger, krankhafter und schmutziger Gesichter in ihrem ästhetischen Behagen gestört wurden und wie Strohfeuer aufflammten bei einem Evangelium, das allen Menschen Bildung und Wohlstand verhieß".[124]
Tiefer und kräftiger sickert der Fourierismus in den vierziger Jahren in die deutsche Publizistik ein. Gesamtdarstellungen des französischen Sozialismus und Kommunismus eröffnen die Arbeiten von Rochau, Stein und Grün.[125] Mitte der vierziger Jahre erscheinen erste Übersetzungen von Fourier und Considerant.[126] Vom Fourierismus inspirierte Reformprojekte sind uns 1844 in Schriften von Franz Stromeyer und Christoph Friedrich Grieb überliefert.[127]
Die mittelbaren fourieristischen Niederschläge in der deutschen Vormärzpublizistik sowie die fourieristische Vereinstätigkeit im Vormärzdeutschland sind bis heute noch nicht erforscht. Wir finden sie keineswegs nur im sozialistischen und kommunistischen Denken.
Sonderbare Blüten treibt der Fourierismus in der zweiten Hälfte der vierziger Jahre in deutschen Kleinbürgerrabatten. Auf dürren deutschen Boden verpflanzt, akklimatisiert sich der französische Sozialismus unter den Händen von Karl Grün, Hermann Püttmann, Otto Lüning, Georg Jung und Moses Heß, von deutscher Philosophie gedüngt, zum „wahren Sozialismus". Mehr noch als der französische Fourierismus zu einer rein literarischen Strömung kleinbürgerlicher Intellektueller verurteilt und wie er von der Revolution nahezu spur-

los hinweggefegt, verliert diese Spielart des Sozialismus in der von Parteikämpfen wenig aufgewühlten deutschen Landschaft sein militantes Profil; sein kritischer Geist verdampft im Nebel philosophischer Phrase zu einem verwaschenen, allgemein menschlichen Humanismus. Der Kampf der französischen Sozialisten gegen die wirkliche Ausbeutung verschiebt sich auf das moralische Gleis des Kriegs gegen den Egoismus. Die Fouriersche Theorie von der Möglichkeit einer verkürzten Entwicklung durch Überspringen einer Etappe entpuppt sich in vulgarisierter Form zur utopischen Konzeption einer Vermeidung des Kapitalismus für Deutschland. Dennoch ist auch diese blutarme Kreuzung zwischen üppigem französischem Sozialismus und deutscher Philosophie ganz natürlich; „es war nach den in Deutschland faktisch vorliegenden Verhältnissen notwendig, daß sich diese Zwischensekte bildete, daß eine Vermittlung des Kommunismus mit den herrschenden Vorstellungen versucht wurde. Es war ebenso notwendig, daß eine Menge deutscher Kommunisten, die von der Philosophie ausgingen, erst durch einen solchen Übergang zum Kommunismus kamen."[128]

Unübersehbar – wie im französischen Neobabouvismus – ist der Einfluß des Fourierismus auf weltanschauliche Position, Gesellschaftskritik und auch einzelne Züge der Kommunismusvorstellung bei Wilhelm Weitling.[129] Weitling gehört während seines Pariser Aufenthaltes zu den Teilnehmern eines fourieristischen Zirkels.[130] Auch als Kommunist verteidigt Weitling Fourier gegen den Vorwurf, er wolle die Menschheit in einen Kasernenhof pferchen, gegen jenes Schreckgespenst, das Liberale dem deutschen Spießbürger an die Wand malen, um den Arbeitern als Ersatzlösung eine Sozialreform mit Sparkassen und milden Stiftungen – „Pfennigfuchserbureaus" und „Gnadenbrotanstalten" – zuzumuten, über die ein Fourier himmel-

hoch erhaben war. Weitlings Plädoyer für die französischen Sozialisten hindert ihn nicht, sich entschieden von der versöhnlerischen Taktik und den fourieristischen Verteilungsprinzipien abzugrenzen.[131]

Den größten Massenanhang erringt der Fourierismus in den USA. Unter Führung von Albert Brisbane, Pare Godwin und anderen zählt er in den dreißiger und vierziger Jahren Zehntausende von Anhängern. Hier auch gelingen – wahrscheinlich wegen der günstigeren Siedlungsbedingungen – praktische Experimente. Allein in den Jahren 1841 bis 1857 gibt es in neun Staaten insgesamt 31 von Fourieristen inspirierte Koloniegründungen. Sie zerfallen indessen meist bald. Am bekanntesten wird die 1844 bis 1847 von Brisbane geleitete Siedlung Brook Farm, das fourieristische Propagandazentrum in den USA, das Philosophen und Schriftsteller wie Ralph Emerson und Nathaniel Hawthorne anzieht und die amerikanische Literatur dieser Jahre beeinflußt.

Den fortgeschrittenen Arbeitern der vierziger Jahre, die sich zunächst lebhaft für kommunistische Kolonien interessierten, macht das zwangsläufige Scheitern aller dieser Versuche, die alte Welt friedlich zu unterwandern, das Utopische solcher Wege in die sozialistische Zukunft augenfällig. Natürlich lenken sie zunächst Sinn und Kraft der Arbeiter vom Klassenkampf ab und nähren Illusionen über einen friedlichen Weg. Dennoch bereichern solche Versuche die frühe Arbeiterbewegung nicht bloß um die Erfahrung untauglicher Wege. Diese sozialistischen Miniaturausgaben sind durchaus keine ganz und gar fruchtlosen Versuche, Lebensfähigkeit und Vorzüge eines sozialistischen oder kommunistischen Gemeinwesens augenfällig zu machen. Tatsächlich erfahren die Arbeiter an ihrem praktischen Beispiel, daß ein Gemeinwesen ohne Herren und Knechte möglich ist und durchaus nicht in jene heillose Anarchie ausartet, die die Ver-

teidiger der kapitalistischen Ordnung dem Kommunismus so gern ans Schürzenband heften. Die Arbeiterbewegung des ganzen Kontinents sieht in diesen Mustergemeinschaften Labor und Experimentierfeld und erörtert lebhaft ihr Für und Wider in Bildungsvereinen und Arbeiterpresse. Auch Engels propagiert sie noch 1845 als Beispiel dafür, „daß die Gemeinschaft der Güter gar nichts Unmögliches ist . . . daß die Leute, welche in Gemeinschaft leben, bei weniger Arbeit besser leben, mehr Muße zur Ausbildung ihres Geistes haben und daß sie bessere und sittlichere Menschen sind als ihre Nachbarn, die das Eigentum behalten haben“.[132]

III. Von der sozialen Demokratie zum Neobabouvismus in der ersten Etappe der industriellen Revolution 1830 bis 1840

1. Die Lehren der ökonomischen Kämpfe. Der erste Lyoner Aufstand

Wurde während der Restaurationszeit der Gegensatz zwischen Arbeit und Kapital noch vom Kampf gegen Klerus und Aristokratie überschattet, so vertieft sich mit der industriellen Revolution rasch die Kluft zwischen Bourgeoisie und Proletariat. In den sozialistischen und kommunistischen Schriften der dreißiger und vierziger Jahre spiegeln sich Protest und Erwartung von Millionen kleiner Existenzen, die der maschinelle Fortschritt ruiniert, sozial entwurzelt und proletarisiert, die er brotlos macht oder zu Handlangern degradiert und zu einem Dasein oft unter dem Existenzminimum verurteilt.[1]
Der Machtantritt der Finanzbourgeoisie verschafft der industriellen Entwicklung größere Ellenbogenfreiheit. Das in der Industrie investierte Kapital wächst von 30 Milliarden im Jahre 1830 auf 45 Milliarden im Jahre 1847. Im gleichen Zeitraum verdoppelt sich die Ausfuhr von Industrieerzeugnissen. Aktiengesellschaften schießen wie Pilze aus der Erde, darunter viele anonyme Schwindelunternehmen, die Millionen Kleinaktionäre an den Bettelstab bringen.
Deutlich zeigt sich das eiligere Tempo der industriellen Entwicklung im raschen Vormarsch moderner Technik und in der steigenden Produktion. Liefen 1815 in ganz Frankreich nur 15 Dampfmaschinen, 1820 erst 200, so erhöht sich ihre Zahl von 572 im Jahre 1830 auf 3 053 im Jahre 1843 und erreicht 5 200

im Jahre 1848. Der Eisenbahnbau kommt in Gang. Die Schienenstrecke wächst von 38 km im Jahre 1831 auf 467 km im Jahre 1842. Nachdem Anfang der vierziger Jahre der Staat zugunsten der Börsenmagnaten den Löwenanteil der Einrichtungskosten trägt, rollen die Züge im Jahre 1848 schon auf einer Strecke von 1 592 km, und an weiteren 2 144 km wird gebaut. Die längst überfällige Erneuerung des Verkehrswesens einschließlich des Landstraßen- und Kanalbaus verschlingt im Verlauf von fünfzehn Jahren allein anderthalb Milliarden Francs.
Bessere Transportmöglichkeiten begünstigen die Geburt industrieller Ballungszentren. Die Gußeisenproduktion erhöht sich von 224 000 t auf 602 000 t, und 1847 zählt man 623 Hochöfen. Im gleichen Zeitraum verdoppelt das Wachstum der Schwerindustrie die Kohleförderung. Allen voran entfaltet sich die Textilindustrie. Um eine Million erhöht sich die Zahl der Spindeln allein im Jahrzehnt bis 1844, und die der mechanischen Webstühle steigt von 5 000 auf 31 000. Insgesamt verdreifacht sich die Industrieproduktion. In der gleichen Zeit konzentriert sich die gesamte wirtschaftliche Macht in den Händen von nur 200 000 Familien.
Dennoch prägt die Industrie auch in dieser Etappe noch keineswegs das Profil der französischen Wirtschaft. Bis 1848 bleibt Frankreich ein Agrarland. Zum Verständnis des Reifegrades der sozialistischen und kommunistischen Theorien in diesem Zeitraum ist es wichtig, zu wissen, daß im Jahre 1830 noch 85 Prozent der Bevölkerung von der Landwirtschaft leben und zehn Jahre später noch immer 75 Prozent, die meisten von ihnen als Kleinbauern und Halbproletarier.
123 Millionen Parzellen des kultivierbaren Bodens werden von 5 bis 6 Millionen Landwirten bewirtschaftet. Von ihnen besitzen dreidreiviertel Millionen we-

niger als 5 Hektar und können mit ihrer Wirtschaft keine vier- bis fünfköpfige Familie ernähren. In den Dörfern bei den Fabrikstädten gibt es kaum eine Hütte ohne Webstuhl. Namentlich die Leinenindustrie wird fast ausschließlich von Bauern betrieben. Kredite für modernere Technik bleiben dem Kleinbauern versagt. Der Hypothekenzins staffelt sich; er schwankt für kleine Landwirte zwischen 8, 12 und 15 Prozent, während Großgrundbesitzer nur 5 Prozent bezahlen müssen. Jährliche Hypothekenzinsen und Steuern verschlingen dem Bauern bis zu zwei Drittel des Reinertrags seiner Ernte und bisweilen – wie im Vaterhaus Proudhons – das ganze Besitztum. Was Wunder, wenn angesichts solcher unsozialen Kreditpraktiken viele kleinbürgerlich-demokratischen und sozialistischen Projekte den Hebel ihrer Sozialreform im Kreditwesen ansetzen! Am schlimmsten leiden die zweieinhalb Millionen Weinbauern unter dem Fiskus, der den Absatz geringwertiger Sorten im Innern durch hohe Steuern, die Ausfuhr besserer Sorten durch hohe Exportzölle gefährdet. Die Briten wiederum entschädigen sich reichlich für die teuren französischen Weine durch Einfuhrzölle für landwirtschaftliche Erzeugnisse, die der englischen Grundaristokratie gleichbleibend hohe Getreidepreise garantieren. Den Armen drückt vor allem die Erhöhung der Verbrauchssteuern, namentlich der Salz- und Getränkesteuer. Was der Fiskus Louis Philippes tut oder unterläßt, immer opfert er das elementare Lebensbedürfnis der Kleinproduzenten und Masse der Konsumenten skrupellos dem Profitinteresse jener Kreise der Bourgeoisie, aus denen sich die knapp 200 000 Wähler rekrutieren und die allein aus der Steuerpolitik Gewinn schöpfen. Daher die Rolle, die Steuerreformvorschläge in kleinbürgerlichen Reformprojekten spielen.

Auch in der Stadt überwiegen nach wie vor Kleinproduzenten und Kleinhändler. In ganz Frankreich

zählt man 1845 nur 3 200 Betriebe mit mehr als 50 Arbeitern. Noch 1848 arbeitet in Paris nur etwa jedes neunte Unternehmen mit mehr als zehn Arbeitern, und lediglich zwei von fünf Betrieben beschäftigen zwei bis zehn Arbeiter. Jeder zweite Handwerker arbeitet entweder allein oder mit nur einem Gesellen. Die noch immer vorwiegend der Kleinproduktion verhaftete Daseinsweise der arbeitenden Massen prägt ihre soziale Mentalität, erschwert ihre Organisation und begrenzt den Aktionsradius ihrer Kämpfe. Sie erklärt Aufkommen, Vielfalt und Breitenwirkung kleinbürgerlich-sozialistischer Projekte dieser Zeit und spiegelt sich in sozialistischen wie kommunistischen Theorien. Ein weiterer Umstand verdunkelt dem Proletariat jener Zeit zunächst die Einsicht in seinen grundlegenden Gegensatz zur Bourgeoisie. An den Hebel der Macht und damit an die staatliche Futterkrippe gelangt 1830 nicht die Masse der Industriellen, Großhändler und kapitalistischen Großgrundbesitzer, sondern allein die Herren von Bank und Börse, Eisenbahnkönige, Hütten- und Kohlenbarone sowie Großgrundbesitzer mit Riesenländereien. Deren Steuer- und Zollpolitik verletzt die Interessen eines beträchtlichen Teils der Industriellen und Großhändler. Wohl fördert sie die Akkumulation großer Kapitalien, doch das Wachstum solcher Wirtschaftszweige, die auf Importe angewiesen sind, hemmt sie. Im ganzen kommen weder Industrie noch Landwirtschaft, Handel und Schiffahrt in dem Maße voran, wie die Masse der Bourgeoisie es sich wünscht. Dies aber ist der ökonomische Grund, der einen Teil der Industriellen und Großhändler bis 1848 im oppositionellen Lager hält und ihnen ermöglicht, den Arbeitern ständig zu sagen: Es sind die Steuern und Zölle, die euch euer Brot und eure Werkzeuge verteuern.

Die arbeitenden Massen erfahren die mit der industriellen Revolution einhergehende Prosperität nur von

ihrer düsteren Kehrseite. Die Mechanisierung der Produktion ruiniert Millionen Kleinproduzenten, verurteilt gelernte Facharbeiter zu Handlangern und entwertet die menschliche Arbeitskraft. Der wachsende Bedarf an ungelernten Kräften und die immerwährende Arbeitslosigkeit verschlimmern die erbarmungslose Ausbeutung von Frauen- und Kinderarbeit. In der Textilindustrie arbeiten Fünf- bis Vierzehnjährige bis zu siebzehn Stunden täglich. Ein erstes Kinderschutzgesetz im Jahre 1841 verbietet zwar die Arbeit von Kindern unter acht Jahren und erlaubt für Acht- bis Zwölfjährige „nur" einen zwölfstündigen Arbeitstag. Aber die Unternehmer haben von ihm nichts zu befürchten, denn seine Durchführung wird behördlich nicht kontrolliert. Es bleibt übrigens das einzige Arbeiterschutzgesetz, zu dem das Regime sich aufraffen kann. Louis Philippe wechselt seine Minister wie Hemden. Aber alle seine Kabinette zusammengenommen bringen in der Sozialpolitik nicht mehr zuwege als drei Rundschreiben zur Armenpflege, die nicht einmal in den Aktenschränken der Präfekturen Staub aufwirbeln. Vom grassierenden Elend malt uns Louis Blanc ein realistisches Bild (siehe Textteil, S. 332 ff.). Der Gesundheitszustand in den Industriebezirken alarmiert schließlich sogar bürgerliche Parlamentarier, nachdem man von zehn gemusterten Rekruten neun zurückweisen muß. Grauenvolle Ausmaße erreicht die Not in Krisenzeiten wie 1839/40 und 1847, wo in Großstädten wie Paris von drei Arbeitern einer vor Hunger umkommt. Blanquis Verteidigungsrede aus dem Jahre 1832 und sein Aufsatz aus dem Jahre 1834 (siehe Textteil, S. 507 ff.) brandmarken die volksfeindliche Wirtschafts- und Sozialpolitik der Julimonarchie als System organisierter Ausplünderung der arbeitenden Massen durch ein Häuflein Geldaristokraten, das die Masse der Nation zu einem Pariadasein verurteilt.

Zu den bitteren Erfahrungen über die sozialen Aus-

wirkungen des bürgerlichen Fortschritts gesellt sich politische Ernüchterung. Den Arbeitern erhellt das niederschmetternde Ergebnis der Julirevolution schlagartig den Gegensatz zu ihren Verbündeten von gestern, die ihnen eingeflüstert hatten, nach dem Sturz der Bourbonen werde alles besser werden. Während der Restaurationszeit standen ihnen zumeist die Machtorgane der Bourbonendynastie gegenüber. Truppen der weißen Lilie waren es, die ihre Streiks niederschlugen, ihre Anführer füsilierten. Viel häufiger fanden sie sich mit der Bürokratie und Polizei des aristokratischen Regimes konfrontiert als mit ihren kapitalistischen Unternehmern. Die Bewaffneten, die ihnen nunmehr entgegentreten, die Behörden, die ihre Anführer vor Gericht zerren und ihnen nach und nach alle 1830 eroberten demokratischen Freiheiten wieder entreißen, sind Büttel der Bourgeoisie.
Das Bourbonenregime war ihnen von der europäischen Reaktion aufgezwungen worden. Die Herren, die seit den „drei ruhmreichen“ Julitagen Frankreich regieren, hoben sie, die Blusenmänner, in den Sattel. Sie hatten – in Paris wie in Lyon und anderswo – wie immer als erste zu den Waffen gegriffen und das zähe Ringen zwischen Bourgeoisie und Ehemaligen entschieden, und zwar nicht bloß in der Hoffnung auf mehr Brot, sondern auch in der Erwartung politischer Freiheit. Blanqui, der mit ihnen hinter der Barrikade gekämpft hat, wendet sich gegen die bornierte Behauptung bourgeoiser Geschichtsklitterer, die schon damals glauben machen wollen, die Massen hätten lediglich als blindes Werkzeug der Mittelklasse gekämpft: „Freiheit! Wohlstand! Würde nach außen! Das war die Losung der plebejischen Fahne von 1830.“ (Siehe Textteil, S. 511.) Doch während die Arbeiter siegberauscht und pulvergeschwärzt in ihre Werkstätten zurückkehrten und die „besseren“ Leute sich wieder aus ihren Kellerverstecken herauswagten,

verhökerten die Herren von Bank und Börse ihren Sieg unter der Hand an eine Seitenlinie der Bourbonen.

Die Finanzhyänen aber haben in Louis Philippe alles, was sie sich wünschen: ein konstitutionelles Königtum, eine Verfassung, die die Regierung der Abgeordnetenkammer verantwortlich macht, ein Zensuswahlsystem, das ihnen die absolute Vormachtstellung im Parlament sichert und außer den Besitzlosen auch das rebellierende, mit sozialistischen Projekten infizierte Kleinbürgertum von der Wahlurne fernhält. Wiederum ist es Blanqui, der bereits Anfang 1832 nicht nur dem Zorn und der Enttäuschung der politisch entmündigten Julikämpfer Luft macht und die Lüge von Gewaltenteilung und Gleichheit vor dem Gesetz enthüllt, sondern sogleich die Klassennatur aller Institutionen der bürgerlichen Ordnung herausstellt.

Im großen und ganzen aber wird es den Arbeitern zunächst noch erschwert, ihren politischen Gegensatz zur Bourgeoisie als Klasse zu durchschauen; denn die Masse der Unternehmer bleibt ebenfalls von der Macht ausgeschlossen. Das Wahlgesetz vom 19. April 1831 setzt den Zensus für das aktive Wahlrecht lediglich von 300 auf 200 Francs, für das passive Wahlrecht von 1 000 auf 500 Francs herab, so daß von $33^1/_2$ Millionen immer noch nicht mehr als 200 000 Bürger wählen dürfen und die Bourgeoisie in der Deputiertenkammer eine Minorität bleibt. Daher der Kampf aller bürgerlichen Oppositionellen für eine Wahlrechtsreform. Daher auch das Tändeln der Bourgeoisrepublikaner vom „National" mit der Forderung nach einer Republik, daher ihr Kokettieren mit dem Proletariat, daher ihre Bereitwilligkeit zu Zugeständnissen, die sie nichts kosten als das Papier, auf dem sie gemacht.

Von den politischen Oppositionellen der Julimonarchie erstreben allein die kleinbürgerlichen Republikaner

ernsthaft eine demokratische Republik. Ihre Wortführer, die Alexandre Ledru-Rollin, Louis Blanc, Étienne Arago, Ferdinand Flocon und andere, die sich um die „Réforme“ scharen, sind zunächst die einzigen, die mit ihrer Forderung nach Wahlrechtsreform das allgemeine Wahlrecht meinen und nicht bloß eine weitere Herabsetzung des Zensus. Die kleinbürgerlichen Demokraten wenden sich gegen eine Wirtschaftspolitik, die die Masse der kleinen Existenzen den großen Haien zum Fraße überläßt, und protestieren gegen ihre politische Entrechtung: Sie empören sich über die würdelose Außenpolitik des Julireglmes, das für seine Anerkennung durch die Mächte der Heiligen Allianz die revolutionäre Bewegung in Italien und Polen im Stich läßt und vor der europäischen Reaktion zu Kreuze kriecht. Der Verrat an der revolutionären Befreiungsbewegung wird von allen Demokraten als nationale Schmach empfunden. Sprecher des Proletariats sind illusionsloser und meinen, daß nationale Würde und patriotische Haltung ohnehin nur im arbeitenden Volke ihre Heimstatt haben.

Die Arbeiter versuchen ihre sozialen Forderungen anfangs mit Petitionen durchzusetzen. Die Behörden zeigen ihnen die kalte Schulter, und die Bourgeoisrepublikaner verweisen gelassen auf die Gewerbefreiheit, die Lohn- und Arbeitsbedingungen zum Gegenstand privater Übereinkunft zwischen Unternehmer und Arbeiter macht. Kaum wächst das erste Gras auf den Gräbern der Juligefallenen, da setzt das Bürgerkönigtum (am 1. April 1831) den Arbeitsbuchzwang und das Koalitionsverbot wieder in Kraft. Eingedenk des Sturmgeläuts der hungernden Arbeiter in Rouen, die zu Tausenden Arbeit gefordert hatten, beschließt die Abgeordnetenkammer gleich einen Tag darauf ein Gesetz gegen Zusammenrottungen. Nunmehr kann – wie ehedem in den Tagen der großen Revolution – jede Demonstration, die nach dreimali-

ger Aufforderung nicht auseinandergeht, zusammengeschossen werden.
Trotz Verbots hören während der achtzehn Jahre des Bürgerkönigtums die Arbeitskämpfe nicht auf. Wie zuvor in England während der industriellen Revolution entlädt sich der erste wilde Zorn der Arbeiter zunächst vielfach an der scheinbaren Ursache ihrer wachsenden Not, den Maschinen. Offene Tumulte, die oft genug mit Kavallerie niedergeschlagen werden und bisweilen, wie in Saint-Etienne oder Lyon, mit einem Massaker endeten, gibt es in Lille, Nancy, Limoges, Mulhouse, Clermont, Vienne, Chalon und anderen Städten. Doch weichen diese spontanen Ausbrüche bald einer schon zu Beginn der dreißiger Jahre hoch brandenden Streikwelle. Alljährlich verfolgen die Gerichte durchschnittlich sechzig Streiks. Da gesetzlich nur mutualistische Verbindungen, Vereinigungen zu gegenseitiger Unterstützung in Not geratener Mitglieder, zugelassen sind, deren Mitgliederkreis meist lokal und beruflich begrenzt ist, leiden die ersten ökonomischen Massenkämpfe auf lange Zeit unter Zersplitterung und mangelnder Organisation. Doch benutzen die Arbeiter zunehmend ihre Unterstützungskassen als Organisationszentren und materiellen Rückhalt bei Lohnkämpfen und verabreden sich mit anderen Vereinigungen. Unter ihrem Aushängeschild wachsen bisweilen recht starke Verbände. Einen solchen gründen im Juni 1831 die Schneider. Er unterstützt seine Mitglieder nicht nur, wenn sie krank werden, sondern auch, wenn sie die Arbeit verlieren und in anderen „unvorhergesehenen Fällen". Das kühnste Sozialprogramm indessen, das die Arbeiter in der ersten Hälfte der dreißiger Jahre in ihren eigenen Reihen zustande bringen und an das später Louis Blanc und Pierre-Joseph Proudhon anknüpfen, geht über Idee und Versuch von Produktionsgenossenschaften nicht hinaus, in denen sie mit eigenen Pro-

duktionsmitteln die kapitalistische Entwicklung gleichsam unterlaufen wollen.
Beschränken sich die Kämpfe der Arbeiter anfangs auf ökonomische Forderungen, so erwacht nach der Julirevolution gleichwohl das politische Interesse der werktätigen Massen. Schon das Erscheinen von drei, wenn auch kurzlebigen Arbeiterblättern im September 1830 in Paris und sieben weiteren in Lyon signalisiert, daß das Erlebnis der Kraft gemeinsamer Aktion in den drei Julitagen tiefe Furchen im proletarischen Selbstbewußtsein, in seinem Streben nach Unabhängigkeit hinterlassen hat. Von der allgemeinen Politisierung haben uns deutsche Emigranten viele einprägsame Zeugnisse überliefert. Arbeiter, die selber nicht lesen können, geben ihren letzten Sou für eine Zeitung aus und bitten den nächstbesten Passanten, ihnen daraus vorzulesen. Neunjährige Kinder, Kindermädchen im Park, Wärterinnen, der Kutscher auf dem Kutschbock – alles vertieft sich in politische Journale.[133] Als ausgeprägt republikanisch und klassenbewußt gelten die Schneider. Karl Gutzkow erhält von einem Schneider statt der bestellten Beinkleider einen Absagebrief, weil dieser irrigerweise annimmt, Gutzkow habe sich über seinen Analphabetismus lustig gemacht.[134]
Zum Markstein der proletarischen Kämpfe und damit auch des sozialen Denkens wird der Lyoner Aufstand vom November 1831. Schwerlich kann man den Anstoß für den politischen Reifeprozeß der französischen Arbeiter – und nicht nur der französischen – überschätzen, der von dieser ersten blutigen Klassenschlacht zwischen Proletariat und Bourgeoisie ausgeht. Erstmals zieht er eine klare Frontlinie zwischen den beiden Hauptklassen der bürgerlichen Gesellschaft, viel schärfer und tiefer, als es das politische Ergebnis der Julirevolution vermochte, und gibt den Auftakt der folgenden offenen Auseinandersetzungen.

Doch darf nicht übersehen werden: es handelt sich auch in Lyon noch nicht um den Gegensatz von moderner Industriebourgeoisie und Fabrikproletariat. Der Unternehmer ist hier kein Fabrikant mit eigenen Produktionsbetrieben, sondern Geldkapitalist. Er kauft Rohmaterial, läßt es in den kleinen Werkstätten mit zwei bis acht Webstühlen gegen Macherlohn verarbeiten, verkauft die Fertigerzeugnisse und gibt Vorschüsse zur Erneuerung der Ausrüstung. Der Meister als Eigentümer seiner Produktionsmittel arbeitet mit seiner Familie und einigen wenigen Gehilfen zu Hause. Scheinbar selbständig, findet er sich praktisch dem Unternehmer auf Gedeih und Verderb ausgeliefert und unterscheidet sich in seiner Lebenslage kaum vom Proletarier. Denn der Unternehmer beherrscht den Markt und bestimmt den Macherlohn; er hat seine Leute in den Arbeitsgerichten und kontrolliert als Wähler die städtischen Behörden.

Auch die 30 000 halbverhungerten Seidenarbeiter, die an jenem grauen Morgen des 21. November 1831 Arm in Arm mit ihren 8 000 Meistern in Viererreihen unter schwarzen Fahnen und der düstern, entschlossenen Parole: „Arbeitend leben oder kämpfend sterben!" die Vorstadthügel herab ins Stadtinnere marschieren, sind noch keine modernen Fabrikarbeiter. Es sind proletarisierte Gesellen, Handlanger und Lehrlinge, vielfach noch Kinder, die um ihres Lohnanteils, ihrer Arbeitszeit und ihrer Arbeitsbedingungen willen oft genug gegen ihre Meister antreten müssen. Außer der täglichen gemeinsamen Schinderei und dem Hungerdasein eint sie mit ihren Patrons vor allem der Haß gegen die Unternehmer. Seit eh und je kämpfen sie gemeinsam um einen Minimaltarif und setzen ihn in den Jahren 1789, 1793, 1807, 1811 und 1817 auch durch.

Auch diesmal geht es nach einer erneuten Stücklohnsenkung um weiter nichts als einen Minimaltarif. Der

wurde im Oktober bereits ausgehandelt, wird aber nun von vielen Unternehmern angefochten. Ohnedies ist der Macherlohn längst zum Sterben zuviel und zum Leben zuwenig. Im Jahre 1831 bekommt der Meister für einen Arbeitstag von 15 bis 18 Stunden nur noch etwa 3 Francs. Davon erhält der Geselle 30, die Arbeiterin 10, der Lehrling 7 Sous. Ihm selber bleiben zum Leben, für die hohe Miete und das teure Olivenöl zur Beleuchtung 13 Sous. Vier Sous aber kostet ein Pfund Brot von der billigsten Sorte. Wein und Fleisch kennen die Weber kaum. Zwischen 1803 und 1831 wuchs die Lyoner Bevölkerung von 93 000 auf 146 000, ohne daß der Fleisch- und Weinverbrauch stieg. 1814 fand man in der Stadt 4 778 ausgesetzte Kinder; 1828 zählt man 9 032. In den verbauten, lichtlosen, stinkenden Vorstädten hausen nicht selten sieben bis acht Personen in einem einzigen Raum, schlafen allesamt auf einem einzigen Hängeboden. Und wie sie leben Millionen Arbeiter in Frankreich; manche noch elender.
Der erste Weberaufstand ist noch mit allen Kinderkrankheiten frühproletarischer Bewegung behaftet. Außer der Forderung nach dem Tarif hat er weder ein politisches noch ein soziales Programm. Während des Kampfes und auch hernach kommt es zum Streit zwischen Meistern und Gesellen. Drei Tage sind die Weber Herren der Stadt, aber sie wissen mit ihrem Sieg nichts anzufangen. Und dennoch tritt hier das Proletariat erstmals in der Geschichte selbständig, allein und für sich selber an. Und ist nicht die grimmige Entschlossenheit, so nicht länger leben zu wollen, zumindest Präambel zu einem Programm? Überdies sind die Arbeiter hernach klüger als zuvor. Erstmals tritt ihnen das Kapital nicht mehr allein als Ausbeuter, sondern zugleich als politische Macht entgegen. Es verfügt nicht nur über Geld, es hat seine Kreaturen in Behörden und Gerichten, Polizei und Soldaten. Lyon öffnet ihnen die Augen über die neue Regierung.

Sie begreifen: ihre Blutsauger und die neuen Herrscher stecken unter einer Decke.
Die Lyoner Weber kämpfen ohne Führer, ohne Organisation, ohne Plan. Ausgemergelte, vom Elend Gezeichnete jagen mit Steinen, Stöcken, Schaufeln und Gabeln eine gutbewaffnete Armee in die Flucht. Eine kompakte Arbeiterarmee von Zehntausenden erhebt sich erstmals geschlossen und solidarisch gegen das Kapital. Ihr Mut, ihre Energie, ihre militärische Disziplin, die Großmut und Redlichkeit, mit der die Zerlumpten das Eigentum vor Plünderern schützen, rüttelt ganz Frankreich auf, kündigt in den Besiegten von heute die Sieger von morgen an. Das Proletariat beginnt zu begreifen, welche Kraft in ihm steckt und was es vermag, wenn es nicht mehr führerlos und unorganisiert kämpfen wird, sondern einig ist und weiß, was es will. Die Bourgeoisie spürt es ebenfalls. Die Börse reagiert mit Kursstürzen. Fortan genügt oft der bloße Hinweis auf das Lyoner Beispiel, um Unternehmern Zugeständnisse abzutrotzen. Auch die Regierung weiß, weshalb sie die Aufständischen nicht in Lyon vor die Geschworenen bringt und warum sie klüglich überhaupt keine Seidenweber, sondern „Politische" vor Gericht stellt und den Aufstand als Machwerk der Karlisten diffamiert.
In der Folge wächst die Kampfbereitschaft des Proletariats in ganz Frankreich. Obgleich die ökonomische Krise im Laufe des Jahres 1832 abflaut, erreicht die Streikwelle in jedem Berufszweig, in jeder Stadt ein bis dahin ungekanntes Ausmaß. Der Lyoner Staatsanwalt registriert ein förmliches „Koalitionsfieber". Bei fortgeschrittenen Wortführern des Proletariats durchbricht das wachsende Klassenbewußtsein immer häufiger herkömmliche Standesbarrieren. Der Schuhmacher Zoël Efrahem, der mehrere Gefängnisse von innen kennt, schreibt in einer Broschüre: „Die Rechte und Interessen der Arbeiter sind immer die gleichen,

welchem Berufsstand sie auch angehören mögen; mit der Verteidigung der Rechte und Interessen der einen schützt man die Rechte und Interessen aller anderen."[135] In den Arbeiterpetitionen schwingt immer häufiger ein fordernder, drohender Unterton, ein ehernes Entweder-Oder. Das Lyoner Erdbeben hebt nicht bloß das Selbstbewußtsein des Proletariats. Keine Partei, keine oppositionelle Fraktion, keine soziale Theorie gibt es in ganz Frankreich, in der das Geschehnis nicht seine Spuren hinterläßt.

Die herrschende Finanzbourgeoisie stellt sich auf die neue Lage ein, korrumpiert die einen mit einem Butterbrot, traktiert die andern mit der Peitsche. Dem Kleinbürgertum verschafft sie einträgliche Pöstchen und Kleinaktien. Der gesamte Verwaltungsapparat wird zu einem stinkenden Pfuhl korrupter Geschäftemacherei und Bestechungsaffären, über die ganz Europa die Nase rümpft. „Eine Schmutzwolke hängt über Frankreich", schreibt Barbès aus dem Gefängnis in Doullens.[136] Und Guizot ermuntert die Vampire Frankreichs mit dem Zuruf: Bereichert Euch! Die Börsenkurse werden zu Hoffnung oder Menetekel spekulierender Kleinbürger. Gegen ihre Widersacher baut sie ihr polizeiliches Schnüffelsystem aus. Von Polizeispitzeln arrangierte Provokationen werden zur bevorzugten Taktik, um rigoros jede oppositionelle Bewegung im Keim zu ersticken und Schritt für Schritt die im Juli 1830 erkämpften politischen Rechte, insbesondere die Pressefreiheit, wieder abzubauen.

Im Lager der bürgerlichen Opposition setzt ein Erdrutsch ein. Blätter des rechten oppositionellen Flügels, der lediglich die Basis des Julikönigtums verbreitern will, trommeln zur Aktionseinheit gegen das Proletariat. Von den Bourgeoisrepublikanern werden einige zurückhaltender, andere laufen ins Regierungslager über. Für das Kleinbürgertum wird die Stellung zum Proletariat nunmehr zur Gretchenfrage seiner demo-

kratischen Überzeugung. Kleinbürgerliche Republikaner sehen im gemeinsamen Interesse gegen das herrschende System die Möglichkeit, im Proletariat eine Massenbasis für ihre Ziele zu finden. Daneben wächst die Zahl aufrechter Demokraten, die beginnen, die selbständigen sozialen Ziele des Proletariats als Konsequenz ihres eigenen politischen Strebens zu verstehen. Exemplarisch für den Eindruck, den das kraftvolle Auftreten des Proletariats im Lager der revolutionären Demokraten hinterläßt, ist Blanquis Haltung vor Gericht Anfang 1832 im sogenannten „Prozeß der Fünfzehn“ gegen die führenden Mitglieder der „Gesellschaft der Volksfreunde“, die, wegen regierungsfeindlicher Propaganda angeklagt, sämtlich als Ankläger des Juliregimes auftreten. Nach seinem Beruf gefragt, entgegnet er herausfordernd: „Proletarier!“ Vom Vorsitzenden zurechtgewiesen: „Das ist kein Beruf!“, schleudert Blanqui den bürgerlichen Geschworenen entgegen: „Was, das ist kein Beruf? Das ist der Beruf von 30 Millionen Franzosen, die von ihrer Arbeit leben und aller politischen Rechte beraubt sind!“[137] Blanqui ist nicht der einzige. Auch Laponnerayes Verteidigung vor Gericht und seine Gefängnisbriefe an die Arbeiter aus dem gleichen Jahr (siehe Textteil, S. 272 ff.) bezeugen den Umwälzungsprozeß im demokratischen Lager. Jean-Jacques Vignerte, führendes Mitglied der „Gesellschaft der Menschenrechte“, erklärt: „Auf diese prachtvolle Klasse der Proletarier setzen Vaterland und Menschheit ihre Zukunftshoffnung.“[138]

Bei vielen dem Proletariat zugewandten revolutionären Demokraten erneuert sich die babouvistische Erkenntnis vom politischen Machtapparat als vielarmigem Instrument der besitzenden Klasse; es wächst die Einsicht in den Zusammenhang von ökonomischem Interesse und politischer Macht; es vertieft sich die Überzeugung von der entscheidenden Rolle der Volks-

massen in der Geschichte – nicht nur in ihrer Eigenschaft als Produzenten des gesellschaftlichen Reichtums, sondern auch ihrer politischen Potenz. Das arbeitende Volk erscheint zunehmend als einzig legitimer Repräsentant der Nation; es erwacht erneut das Wissen um die Unversöhnlichkeit der Gegensätze zwischen Ausbeutern und Ausgebeuteten; es festigt sich die Auffassung von der geschichtlichen Rolle der Revolutionen als Lokomotiven der historischen Entwicklung; es reift die Einsicht in das Gewicht revolutionärer Kampferfahrung. Wer hätte seinen Zeitgenossen eindringlicher vor Augen geführt als Blanqui, daß die Erfahrungen, die ein Volk auf Barrikaden sammelt, nicht mehr tilgbar sind – auch wenn man ihm den Sieg stiehlt, die Motive seines Kampfes verunglimpft, seine Helden in Gefängnisse pfercht und sein Aufbegehren in Blut ertränkt. Diese ideologische Entwicklung dokumentiert die theoretische Bedeutung, die Friedrich Engels später dem Lyoner Aufstand für eine neue Geschichtsauffassung beimißt.[139] Das Proletariat, das mit seinem Blut Geschichte schreibt, leitet damit zugleich ein neues Geschichtsdenken ein; seine Wortführer verschmelzen die Einsichten des alten Babouvismus mit den progressiven sozialen Erkenntnissen des Saint-Simonismus und Fourierismus zu einer Synthese und führen sie weiter.

2. *Der Übergang zum politischen Kampf*

Der erste Lyoner Aufstand leitet praktisch und ideologisch eine Annäherung zwischen Proletariat und kleinbürgerlichen Demokraten ein. Viele Arbeiter, die sich nach 1831 der Politik zuwenden, absolvieren ihre ersten politischen Semester in republikanischen Vereinigungen. Den Arbeitern fehlt es an politisch erfahrenen Führern; hier finden sie sie fürs erste.

Kleinbürgerliche Intellektuelle gehen sonntags in die Arbeitervorstädte und Dörfer, halten dort politische Vorträge, unterrichten kostenlos Arbeiter und Bauern, organisieren in großen Sälen eine Art Zeitungsschau. Dabei kommen sie nicht umhin, auf die Sorgen des arbeitenden Volkes einzugehen und es in seinen Kämpfen mit den Unternehmern zu unterstützen. Die kleinbürgerlichen Vereinigungen beginnen ihre Propagandaarbeit zu staffeln und geben neben Zeitschriften für Intellektuelle Schriften heraus, die die sozialen Fragen der arbeitenden Klassen behandeln. Der ursprünglich rein politischen Programmatik der kleinbürgerlichen Demokraten (allgemeines Wahlrecht, allgemeiner unentgeltlicher Unterricht, Strafrechtsreform, Koalitions-, Versammlungs- und Pressefreiheit) werden schließlich soziale Forderungen (Abschaffung der indirekten Steuern, Progressivsteuer, Nationalisierung des Kredits, Recht auf Arbeit und Existenz, Lohntarife usw.) einverleibt.[140] Die lautersten und konsequentesten Demokraten führt bereits in der ersten Hälfte der dreißiger Jahre, mehr noch gegen Ende der dreißiger Jahre der Kampf für die proletarischen Interessen auf eine kommunistische Position. Auguste Blanqui, Albert Laponneraye, Richard Lahautière und Étienne Cabet sind nur die bekanntesten. Unter ihnen findet die frühe proletarisch-kommunistische Bewegung begabte und opferfähige Lehrer, politisch erfahrene und energische Führer. Andere entwickeln sich vom kleinbürgerlichen Demokraten zum Sozialisten wie Louis Blanc.

Auch unter den Arbeitern im demokratischen Lager wachsen namhafte Offiziere der künftigen kommunistischen Armee heran. Die Arbeiter lernen in den republikanischen Gesellschaften die Welt mit politischen Augen sehen und die Schlagkraft politischer Kampfmethoden begreifen. Ihr Umgang mit oppositionellen Journalisten führt sie in die Waffentechnik

politischer Publizistik ein. Es schärfen sich politisches Urteilsvermögen und theoretischer Sinn. Sie eignen sich sozialgeschichtliches Wissen an. Denn in den Volksgesellschaften gären alle gesellschaftskritischen Fermente der Epoche: Die praktischen Erfahrungen zeitgenössischer Kämpfe verschmelzen je nach Klassenbasis in unterschiedlicher Legierung mit der Überlieferung des Jakobinismus der Großen Revolution, dem Erbe Babeufs und den Lehren der Saint-Simonisten und Fourieristen.

Die kräftigste Resonanz genießt die an jakobinische Tradition anknüpfende „Gesellschaft der Volksfreunde" (Société des amis du peuple). Hier sammeln sich vor allem die Akteure der drei Julitage, meist ehemalige Carbonari. In ihrem Führungsgremium wirken politisch erfahrene und dem arbeitenden Volke aufrichtig ergebene Demokraten wie François Raspail, bei dem sich fourieristische und saint-simonistische Einflüsse zu einem sozialen Demokratismus verschmelzen und der sein ganzes Leben lang für eine Republik ohne Armut kämpft, oder Auguste Blanqui, der schon während der Restauration führend in der Studentenbewegung stritt und der seinen Kampf für eine „rote Republik" mit mehr als fünfunddreißig Jahren Kerker büßen wird.

Die Organisation der „Volksfreunde" wirkt – im Gegensatz zu manchen anderslautenden Angaben – niemals geheim. Sie macht ihre Versammlungen durch Presse und Maueranschläge bekannt und hält sie öffentlich ab, bis es im September 1830 Agenten gelingt, ängstliche Krämer zu einem Krawall vor ihrem Versammlungssaal aufzuwiegeln, so daß die Gesellschaft künftig geschlossen tagt. Von ihren Sitzungen ist uns ein politischer Rechenschaftsbericht überliefert, den der siebenundzwanzigjährige Blanqui im Auftrag der Leitung hält. Heinrich Heine, der unter den Zuhörern sitzt, vermerkt: „Es waren dort über fünfzehnhundert

Menschen in einem engen Saale, der wie ein Theater aussah, gehörig zusammengedrängt. Der Citoyen Blanqui, Sohn eines Konventionels, hielt eine lange Rede, voll von Spott gegen die Bourgeoisie, die Boutiquiers, die einen Louis Philippe, la boutique incarnée [die leibhaftige Krämerseele], zum Könige gewählt, und zwar in ihrem eigenen Interesse, nicht im Interesse des Volks – du peuple, qui n'était pas complice d'une si indigne usurpation [des Volkes, das an einer so schändlichen Machtanmaßung keinen Anteil hatte]. Es war eine Rede voll Geist, Redlichkeit und Grimm ..."[141]

Obschon die Mitgliederzahl einige Hunderte nicht überschritten haben dürfte, ist ihre Ausstrahlung beträchtlich. Sie stützt sich vornehmlich auf Paris, findet aber auch in Lyon und Grenoble Anhänger. Ihre Agitatoren wirken unter Arbeitern, Bauern und Soldaten. Sie publiziert ihre Auffassungen in der Presse und in Broschüren, deren Zahl ein Polizeipräfekt auf mehrere Millionen beziffert.[142] Ein Redaktionskomitee kümmert sich um Themen und Autoren. Die Mitglieder veranstalten öffentliche Kurse und nutzen mit Erfolg die öffentlichen Gerichtsverhandlungen zur Verteidigung ihrer demokratischen Grundsätze. Die Gesellschaft organisiert nicht bloß Massendemonstrationen, sondern setzt ein ganzes Freiwilligenbataillon zur Unterstützung der Revolution in Belgien in Marsch.

Ursprünglich wollte sie die Regierung lediglich unter Druck setzen und nach links drängen. Angesichts der Unterdrückungspolitik der Machthaber ändert sie Strategie und Taktik und arbeitet auf ihren Sturz hin. Anfänglich erstrebte sie im wesentlichen allgemeines Wahlrecht, demokratische Republik, Trennung von Staat und Kirche und Steuerreform. Nach dem Lyoner Aufstand wendet sie sich der sozialen Frage zu. In der Folge fordern Manifeste und Broschüren Sicherung der Existenz, staatlichen Kredit, Abschaffung der

Monopole, Verbilligung der Waren durch Aufhebung der indirekten Steuern, Einführung von Progressivsteuern und kostenlose Erziehung.

In der Mitgliedschaft und in den praktischen Aktionen rückt das proletarische Element ebenfalls stärker in den Vordergrund. Es gibt Sektionen der Schneider und der Bauarbeiter; in Straßendemonstrationen erscheinen Fahnen mit den Losungen: „Brot oder Tod!" „Es lebe die Arbeit! Es lebe die Republik!" Ihr nahestehende Zeitungen wie *La Tribune, La Révolution de 1830* und *Le Mouvement* veröffentlichen Arbeiterpetitionen, protestieren gegen die Verhaftung Streikender und organisieren Solidaritätsaktionen für deren Angehörige. Rechtsanwälte der Organisation verteidigen die wegen Bruch des Koalitionsverbots vor Gericht gestellten Arbeiter. In einigen Broschüren korrigiert die Verbindung ausdrücklich ihre anfängliche Position und betont nunmehr, daß sie im Kampf um politische Rechte, um allgemeines Wahlrecht nicht mehr das Ziel, sondern nur noch das Mittel für eine soziale Reform erblickt. Diese soziale Reform definiert sie als gleiche Verteilung von Lasten und Gewinn und vollkommene Herrschaft der Gleichheit, ohne diese Gleichheit näher zu bestimmen. Im ganzen ist das Programm der „Volksfreunde" weder sozialistisch noch kommunistisch. Babouvistische Einflüsse rühren von der energischen Tätigkeit einer recht kleinen Gruppe.

Allerdings drängen die Arbeiter die kleinbürgerlichen Republikaner nach links auf den Boden einer sozialen Demokratie. Umgekehrt erleichtern insbesondere die revolutionären Demokraten den Arbeitern den Weg in die politische Arena. Gleichwohl bleiben die Grenzen zwischen der sozialen Demokratie des Kleinbürgertums und der roten Republik des Proletariats in der ersten Hälfte der dreißiger Jahre noch fließend. Sie werden anfänglich in der politischen Konzeption – etwa in der Ablehnung von Gewaltenteilung und

Repräsentativdemokratie bei Blanqui – noch eher faßbar als im Sozialprogramm. Die Forderung nach „sozialer Revolution“ und „Gütergemeinschaft“, mit der die kommunistischen Arbeiter ihre Position präzisieren und von der kleinbürgerlich-demokratischen und -sozialistischen Forderung nach „sozialer Reform“ abzugrenzen suchen, wird erst in der zweiten Hälfte der dreißiger Jahre laut. Die Voraussetzung für diese weitere Stufe proletarischer Selbstverständigung aber wächst in der ersten Hälfte dieses Jahrzehnts in den Volksgesellschaften, die den Verschmelzungsprozeß zwischen den ökonomischen Kämpfen der Arbeiter, ihren sozialen Bestrebungen und dem politischen Kampf um die Republik einleiten.

Im Leichenzug des populären Generals Lamarque, der den republikanischen Aufstand vom 5. und 6. Juni 1832 auslöst, marschieren bereits Arbeitervereinigungen mit ihren Fahnen und Losungen. In diesen beiden Tagen taucht erstmals – diesmal noch als Symbol der republikanischen Bewegung – eine große rote Fahne mit der Aufschrift „Freiheit oder Tod“ auf.[143] Am Folgetag, als man das letzte Häuflein heldenhaft Kämpfender im Kloster Saint-Merry zusammenschießt, halten wiederum Arbeiter die Barrikaden bis zuletzt. Heinrich Heine hat den Tapferen, die sich zwei Tage lang gegen eine Übermacht von 24 000 Mann schlagen müssen, in seinen *Französischen Zuständen* ein würdiges Denkmal gesetzt.[144]

Die „Volksfreunde“, die den Juniaufstand überleben und der Verfolgung entgehen, finden sich Ende 1832 in der „Gesellschaft der Menschenrechte“ (Société des droits de l’homme) wieder zusammen, die bis dahin im Schatten der „Volksfreunde“ wirkte. Von allen Vereinigungen der ersten vier Jahre der Julimonarchie ist sie am straffsten organisiert mit einem elfköpfigen Zentralkomitee, zwölf Stadtbezirks- und 48 Wohnbezirkskommissaren sowie einigen Kommandopositio-

nen in der Nationalgarde. In der Gesellschaft der Menschenrechte finden die Arbeiter Modell und Exerzierplatz ihrer künftigen selbständigen Organisationen: Sektionen von mindestens zehn, höchstens zwanzig Mitgliedern (wegen des § 291 des Strafgesetzbuches, der Assoziationen mit mehr als zwanzig Mitgliedern untersagt), die einander aus dem Wohnviertel kennen, mit einem Leiter, einem Stellvertreter und drei Fünfergruppenorganisatoren; etwa zweistündige Versammlungen, in denen die Anwesenheit kontrolliert, Rechenschaftsberichte verlesen, neue Kandidaten vorgeschlagen, Mitglieder aufgenommen, Broschüren gelesen und diskutiert, Tagesbefehle (eine Art wöchentlicher politischer Informationen) bekanntgemacht und erörtert und freiwillige Beiträge gesammelt werden.[145]

Ab Oktober 1833 wirken in der zweiundzwanzigköpfigen Propagandakommission, in der Buonarrotis Freunde maßgebenden Einfluß haben, neben Intellektuellen Schuhmacher, Tischler und Handschuhmacher – zum Beispiel der bereits erwähnte Schuhmacher Zoël Efrahem –, die sich außer ihrer propagandistischen Arbeit um die Koalitions- und Streikbewegung in ihrem Berufszweig kümmern. Dieses proletarisch-kommunistische Rückgrat der Propagandakommission spiegelt sich deutlich in einigen Flugschriften und Tagesbefehlen. Viele Dokumente rufen zur Unterstützung der Arbeiter und ihrer Assoziationsbestrebungen auf, wenden sich direkt an die Arbeiter, verlangen soziale Gleichheit im Sinne einer gleichen Verteilung von Lasten und Gewinn. In einem Flugblatt heißt es: „Zerstören wir endlich diese abscheuliche Ungleichheit, an der heutzutage die Gesellschaft siecht und krankt“; in einem anderen lesen wir noch schärfer: „Schluß mit der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen, zerstören wir das empörende Privileg einiger Müßiggänger ... gleiche politische Rechte, ge-

rechte Verteilung von Lasten und Gewinn der Gesellschaft – das ist das Ziel." Vor allem aber suchen diese Propagandamaterialien den Arbeitern zu erklären, daß allein eine demokratische Republik ihnen „die sicherste Garantie ihrer Emanzipation" biete, denn nur sie werde das Recht auf Assoziation, ein festgelegtes Minimum und soziale Gleichheit gewähren.[146]
Dennoch ist auch das Programm der „Gesellschaft der Menschenrechte" weder sozialistisch noch kommunistisch. Seit Oktober 1833 gilt als offizielles Programm der Organisation der Robespierresche Entwurf der Menschenrechtserklärung[147], der das Recht auf Eigentum dem Recht auf Leben unterordnet. Und auch dies scheint – gemessen an den wüsten Ausfällen und giftigen Verleumdungen der Regierungsblätter – verwegen genug. Noch immer genügte allein der Name Robespierre, um der Bourgeoisie das Blut erstarren zu lassen, ihr Guillotine, widerrechtliche Beschlagnahme und Maximum an die Wand zu malen. Man klagt die Gesellschaft vor Gericht an, sie erstrebe das Agrargesetz. Dabei ist die Zusammensetzung der Organisation alles andere als homogen und die politische Überzeugung ihrer Mitglieder nicht einmal durchweg linksjakobinisch. In ihren Reihen finden wir Gegner der Julimonarchie aller Schattierungen: Babouvisten, Sozialisten, Egalitaires, kleinbürgerliche Demokraten, bürgerliche Republikaner bis hin zu Bonapartisten und Legitimisten, die sich für den geeigneten Augenblick das erwünschte Fußvolk erhoffen. Unterschiede in weltanschaulicher, politischer und sozialtheoretischer Hinsicht kann man selbst unter den führenden Mitgliedern wie François Raspail, Godefroy Cavaignac und Auguste Blanqui feststellen, und erst recht wird man sie zwischen den führenden Köpfen und den proletarischen Sektionen der Vorstädte annehmen müssen. Die Breite des politischen Spektrums verrät sich auch in den Sektionsnamen. Zwar knüpfen sich die mei-

sten an die linksjakobinische Tradition; einige jedoch nennen sich „Washington“ oder „Mirabeau“; andere wiederum deuten auf das proletarische und babouvistische Element: „Aufhebung des unrecht erworbenen Eigentums“, „Lyoner Aufstand“, „Krieg den Palästen“, „Babeuf“, „Buonarroti“, „Große Familie“, „Pfarrer Meslier“, „Feinde der Intrigen“, „Arbeiter“, „Proletarier“, „Organisation der Arbeit“.[148] Dennoch dürften linksjakobinische Auffassungen vorherrschen. Die meisten Broschüren und Tagesbefehle atmen den Geist der Bergpartei, allerdings schärfer sozial geprägt als bei den „Volksfreunden“. Volkssouveränität, allgemeines Wahlrecht, öffentliche Erziehung, Strafrechtsreform, Nivellierung der Vermögensunterschiede durch Progressivsteuern, Abschaffung der indirekten Steuern und staatliche Organisation des Kredits, Befreiung des Proletariats durch Organisation der Arbeit, behördlich überwachte Tarifverträge, Sozialunterstützung aus dem Säckel der Reichen, das sind die wiederkehrenden Forderungen. Zwar geht auch dies über das kleinbürgerlich-egalitaristische Programm einer sozialen Demokratie nicht hinaus. Gleichwohl haben zwei Jahre zuvor die Lyoner für eine einzige dieser Forderungen das Pflaster aufgerissen.

Zum Bewußtwerden des Klassengegensatzes zwischen Proletariat und Bourgeoisie trägt die Organisation allein dadurch bei, daß sie die Bourgeoisie als neue Aristokratie denunziert, den Begriff des Ausbeuters in die Umgangssprache einführt und die soziale Frage im politischen Kampf heimisch macht. Sie gewöhnt die Arbeiter an den Gedanken, daß die Gesellschaft auf neuen Grundlagen, ohne soziale Antagonismen reorganisiert werden muß. Vor allem aber – und darin wird man ihr Hauptverdienst für die Geschichte der Arbeiterbewegung wie der sozialistischen und kommunistischen Theorien sehen müssen – fördert sie unter den Arbeitern die Einsicht, daß das arbeitende Volk

der Macht bedarf, um seine soziale Lage grundlegend zu verbessern, und sorgt dafür, daß in nahezu allen Industriezentren Frankreichs die Unterstützungsvereine aus ihrer weltanschaulichen und politischen Abstinenz herausgerissen werden. Vignerte, einer der Führer, berichtet am 4. August 1833 in einem Brief an den *National,* worüber die Arbeiter in den Sektionsversammlungen sprechen: „Nieder mit den Geburtsprivilegien! Nieder mit den aristokratischen Monopolen! Nieder mit der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen! Das Volk allein bestellt den Boden, bringt allen Reichtum hervor. Dem Volk allein gebührt das Recht, das Eigentum zu organisieren und für eine gerechte Verteilung von Lasten und Genüssen zu sorgen.“ [149]

Die Organisation wächst schnell. Poleizeispitzel melden täglich neue Sektionen. Im Frühjahr 1834 kann sie sich in ganz Frankreich auf rund 300 Sektionen mit ungefähr 6 000 Mitgliedern stützen; davon in Paris auf 170 Sektionen mit etwa 3 000 Mitgliedern, in Lyon auf 34 Sektionen, in Saint-Étienne auf 50, in Chalon-sur-Saône auf 65. Im Departement Saône-et-Loire gibt es fast keine Gemeinde ohne Anhänger. Selbst unter den Lyoner Mutualisten, bei denen seit eh und je Diskussionen über Religion und Politik verpönt sind, gewinnt sie Anhang.

Da holt die Regierung in der letzten Februarwoche 1834 zum vernichtenden Schlag gegen die demokratische und proletarische Bewegung aus. Am 10. April sollen Gesetze in Kraft treten, die auch für Vereinigungen mit weniger als zwanzig Mitgliedern die Vereinsfreiheit aufheben, auch nichtperiodische Versammlungen für ungesetzlich erklären und keineswegs bloß die Leiter, sondern jedes Mitglied mit Strafe bedrohen. Der Proteststurm bricht in fast allen Städten gleichzeitig los. Lyon gibt das Signal.

Hier streiken die Weber im Februar 1834 eine Woche

lang gegen eine erneute Stücklohnsenkung. Kaum ist der Streik beigelegt, da erhitzt die Nachricht über das Vereinsgesetz erneut den Zorn. Das Gesetz trifft auch Vereine zur gegenseitigen Hilfe wie die der Mutualisten tödlich. Die Vereinigung erklärt in einem von 2 500 Mitgliedern unterschriebenen Protest, sie werde dem Verbote trotzen. Gleichzeitig nimmt sie Kontakt mit der „Gesellschaft der Menschenrechte" auf und bildet mit ihr ein gemeinsames Zentralkomitee. Aber auch die Regierung hat aus dem Aufstand von 1831 gelernt. Lyon gleicht einer Festung mit einer riesigen Garnison. Als sich die Weber am 9. April erheben, sind die Behörden gut vorbereitet. Um ein erneutes Fraternisieren zwischen Arbeitern und Soldaten zu verhindern, erhalten die Truppen Befehl, die Aufständischen nur aus der Ferne zu bekämpfen. Vier Tage halten sich die schlechtbewaffneten Seidenweber gegen 15 000 Mann reguläre Truppen; und erstmals in der Geschichte verteidigen Arbeiter unter der roten Fahne ihr Recht auf Koalition.
Die Pariser Sektionen folgen am 13. April, einen Tag, nachdem die Lyoner geschlagen sind. Auch hier hat die Regierung Vorkehrungen von langer Hand getroffen, umsichtiger als die der Aufständischen. Die gesamte Führung der „Gesellschaft der Menschenrechte" einschließlich der Sektionschefs sitzt schon am Vorabend des Aufstandes hinter Gittern. Auch das republikanische Blatt *Tribune* wurde rechtzeitig mundtot gemacht. So ist die Organisation in Paris im entscheidenden Augenblick kopflos und ohne Stimme. In den Sektionen sorgen Polizeiprovokateure und Spitzel dafür, daß die Bewegung den Organisatoren aus der Hand gleitet. Die Truppen sind einsatzbereit und haben Order zum Bürgerkrieg ohne Gnade. Massaker gibt es nicht nur in Paris, wo die Soldateska in der Rue Transnonain Frauen, Kinder und Greise wahllos niedermetzelt.

In allen Städten werden die Aufstände in Blut ertränkt. 2 000 Personen gehen ins Gefängnis, 164 davon stehen von Mai bis August 1835 vor dem obersten Gericht, dem Pairshof. Viele erhalten hohe Strafen, einige können fliehen und gehen ins Exil. Auf der Liste der 150 Verteidiger, die in ganz Frankreich zusammengetrommelt, vom Gericht jedoch nicht zugelassen werden, finden wir die Babouvisten Filippo Buonarroti, Charles Teste und Marc René Voyer d'Argenson, die späteren Führer der „Gesellschaft der Jahreszeiten" Auguste Blanqui, Martin-Bernard und Armand Barbès, den angesehenen Vertreter der revolutionären Demokratie François Raspail und die bekannten Saint-Simonisten Pierre Leroux und Jean Reynaud. Einen Monat darauf gibt das Attentat des Korsen Fieschi auf Louis Philippe willkommenen Anlaß, dem Vereinsverbot noch ein Maulkorbgesetz anzuhängen. Die sogenannten Septembergesetze verbieten jegliche mündliche oder gedruckte Verbreitung republikanischer Grundsätze in Versammlungen oder Presse. Zwei Zusatzbestimmungen sind hier bemerkenswert, die die bürgerliche Kammer der ohnehin drakonischen Kabinettsvorlage der Septembergesetze noch anfügt. Sie bestätigen, wie sehr die sozialen Forderungen der arbeitenden Massen, zumal ihr Widerhall in der öffentlichen Meinung, bereits die herrschende Klasse beunruhigen. Erstens wollen die Abgeordneten außer Angriffen auf die Majestät und das Regierungsprinzip auch solche gegen das Eigentum bestraft wissen. Sodann erhöhen sie die Kaution für die Pariser Tageszeitungen von 48 000 auf 100 000 Francs und machen es zur Bedingung, daß der Verleger mindestens ein Drittel der Kaution selber stellt. Dreißig Blätter bleiben sofort auf der Strecke. Selbst die kleinbürgerlichen Demokraten, unter denen es durchaus Leute mit Bankkonto gibt, können bis zur „Réforme" vom Jahre 1843 keine Tageszeitung mehr

auf die Beine bringen. Armand Marrasts *Tribune*, die keineswegs das Eigentum bekämpft, muß in vier Jahren einhundertelfmal vor Gericht. Von den Geschworenen wird sie zwar nur zwanzigmal verurteilt, aber die in diesen zwanzig Fällen verhängten Strafen summieren sich auf 49 Jahre Gefängnis für die Redakteure und 157 630 Francs Geldstrafe, bis sie schließlich erliegt.
Die blutige Niederlage der Aufstände, der Verlust der Führer, das Verbot von Presse und Organisation zerreiben die „Gesellschaft der Menschenrechte". Dennoch läßt sich am zweiten Lyoner Aufstand ablesen, in welchem Grade sie die Verschmelzung von spontaner Arbeiterbewegung und politischem Kampf um die Republik vorangebracht hat. 1834 kämpfen die Lyoner Weber nicht mehr isoliert; sie erheben nicht mehr bloß ökonomische, sondern bereits politische Forderungen; und die Brutalität, mit der die Bourgeoisie zu Werke geht, bleut ihrerseits den Arbeitern jene babouvistische Erfahrung vom „Krieg zwischen Reichen und Armen" ein, die die fortgeschrittenen unter ihnen nicht mehr vergessen werden.

3. *Filippo Buonarroti und die Renaissance der babouvistischen Bewegung*

Die kommunistischen Tendenzen in den Volksgesellschaften und das Wiederaufleben des Babouvismus in der zweiten Hälfte der dreißiger Jahre knüpfen sich an das praktische und publizistische Wirken des greisen Kampfgefährten Babeufs, Filippo Buonarroti. Seine 1828 in Brüssel herausgegebene Geschichte der *Babeufschen Verschwörung für die Gleichheit* findet nicht nur in Belgien und Frankreich weite Verbreitung. Von einer englischen Übersetzung, die Bronterre O'Brien 1836 besorgt, werden 50 000 Exemplare ab-

gesetzt. 1830 erscheint eine Pariser Zweitauflage der Brüsseler Ausgabe. Viele Zeitgenossen aber stimmen darin überein, daß das Buch erst nach dem Aprilaufruhr 1834 massenhaft gefragt und verbreitet und zum revolutionären Handbuch der anschwellenden neobabouvistischen Bewegung wird. Nach Meinung der *Fraternité de 1845* war es „dieses Werk, das die kommunistische Partei geformt hat".[150] Von Wilhelm Weitling wissen wir, wie schwer das Buch, das bereits 1832 zur Gefängnislektüre gehörte, zu bekommen ist.[151] Für Marx' und Engels' geplante Bibliothek sozialistischer Schriftsteller bearbeitete Moses Heß eine deutschsprachige Ausgabe.[152]
Den allgemeinen Nährboden für das Wiederaufleben der babouvistischen Tradition liefern die verschärften Auseinandersetzungen zwischen Proletariat und Bourgeoisie. Sie beschränken sich bald nicht mehr auf ökonomische Kämpfe – obgleich sie auch hier in der Form von Massenstreiks neue Dimensionen annehmen –, sondern spitzen sich politisch in einer Weise zu, die bis zur Umsturzabsicht geht und sich in bewaffneten Aufständen Luft macht. Weitlings Mitstreiter Sebastian Seiler berichtet uns, daß sich 1834 in „Paris allmählich eine Partei ... bildete, die sich zu den Grundsätzen Babeufs bekannte"[153], und Cabet bestätigt: Die Aprilereignisse machten den Demokraten zum Kommunisten, ob er wollte oder nicht.[154]
Daß die Geschichte der Babeufschen Bewegung zu eben diesem Zeitpunkt als so brennend aktuell empfunden wird, mag überdies mit zwei Umständen zusammenhängen, in denen die Geschichte sinnfällig die Bedingungen von 1795 zu reproduzieren scheint. Dies sind zuvörderst die Lyoner Aufstände, die an die plebejischen Aufstände im Germinal und Prairial gemahnen; sodann die Repressalien gegen die revolutionären Republikaner, welche wie ehedem die Jakobiner und Babouvisten gejagt und in den Untergrund

getrieben werden. In dieser Situation bietet sich der proletarischen wie der demokratischen Bewegung in der Geschichte der „Gleichen“ ein Kompendium politischer wie sozialer Einsichten und geschichtlicher Kampferfahrung, das sie schwerlich anderswo besser finden können. Es liegt also durchaus nahe, wenn 1834 in den überfüllten Gefängnissen die Häftlinge – Republikaner wie streikende Arbeiter – einander das Buch aus den Händen reißen und die Kerker Louis Philippes auf diese Weise zu regelrechten Partei- und Kaderschulen des Babouvismus werden. „Dieses Werk“, schreibt die neobabouvistische *Fraternité de 1845* über Buonarrotis Buch, „das er im Exil verfaßte und bei seiner Rückkehr nach Frankreich selber an seine Freunde verteilte, förderte oder, besser gesagt, schuf die kommunistische Partei, denn wie viel zuwenig bekannt ist, arbeiteten er und eine Anzahl ihm vertrauter Männer zu dieser Zeit, als die kommunistischen Lehren wieder in die Öffentlichkeit drangen, seit langem an ihrer Verbreitung.“ [155]
Fraglos regen sich erste neobabouvistische Fühler schon früher. Buonarroti ist am 20. August 1830 nach Paris zurückgekehrt und unter dem Namen Jean-Jacques Raimond in einem Arbeiterviertel untergetaucht. Gleich nach seiner Ankunft frischt er zahlreiche revolutionäre Verbindungen auf, knüpft neue und entfaltet eine vielfältige politische Regsamkeit in und außerhalb von Paris. Seine überragende Autorität als überlebender Repräsentant der ersten kommunistischen Partei der Geschichte, seine große politische Erfahrung und die Ausstrahlungskraft seiner Persönlichkeit machen den Siebzigjährigen, der sich seinen Unterhalt mit Musikstunden verdient, zum hochverehrten Nestor der revolutionären Demokraten. Sie sichern ihm das Vertrauen der Arbeiter, die Republikaner bürgerlicher Abkunft im allgemeinen keineswegs sogleich mit offenen Armen empfangen, es sei

denn, sie haben sich an ihrer Seite hinter der Barrikade bewährt. Obgleich Buonarroti stets im Hintergrund bleibt, wissen seine zahlreichen Anhänger immer, wo sie ihn finden.
Mit Charles Teste und Voyer d'Argenson gründet Buonarroti eine streng konspirative internationale Organisation, die „Charbonnerie démocratique universelle" (Weltbund demokratischer Carbonari), die zwar ebenso wie die französischen Carbonari der zwanziger Jahre streng konspirativ wirkt, sich im Unterschied zu ihr jedoch als internationale Organisation aller Freunde der Gleichheit ungeachtet ihrer Nationalität und Religion konstituiert. Vier Jahrzehnte lang gezwungen, in tiefster Illegalität zu wirken, hat Buonarroti eine Meisterschaft im Organisieren geheimer Verbindungen entwickelt, die ihn zum ersten Konspirateur des Jahrhunderts macht. Bis heute liegt vieles noch im Dunkeln. Seine Organisationsprinzipien entsprechen dem Bedürfnis unterirdischer Kampfbedingungen in Zeiten revolutionärer Ebbe. Um die Verbindung gegen alle polizeilichen Schliche weitgehend abzusichern, sind Organisation, Mittel und sogar das letzte Ziel nur einer kleinen Elite gänzlich bekannt. Die Mitglieder arbeiten in anderen Organisationen und bereiten die Öffentlichkeit darauf vor, die Macht im Augenblick der Revolution solchen Männern anzuvertrauen, die dem Prinzip der Gleichheit mit ganzer Seele ergeben sind. Buonarrotis Geheimorganisationen sind noch keine Vorhut einer Klasse, auch wenn sie sich zunehmend aus Arbeitern rekrutieren. Dennoch rüsten sie eine ganze Generation von Revolutionären mit der Technik unterirdischer Tätigkeit aus, derer sich auch die ersten Arbeiterorganisationen bedienen.[156]
Buonarroti arbeitet außerdem führend in der italienischen Unabhängigkeitsbewegung und unterhält trotz theoretischer und strategischer Meinungsverschiedenheiten bis 1833 freundschaftliche Kontakte mit Maz-

zini. Im Gegensatz zu Mazzini verknüpft Buonarroti die nationale mit der sozialen Befreiung. In Mazzinis Zeitung *La Giovane Italia* entwickelt er 1833 unter Pseudonym seine Konzeption einer revolutionären Diktatur, wie wir sie in den Hauptkonturen in Blanquis Plan einer Pariser Diktatur wiederfinden werden.[157] Im Ergebnis der von der Geheimorganisation vorbereiteten Machtergreifung soll eine von der Organisation und den Aufständischen eingesetzte Regierung bevollmächtigt werden, den Widerstand der inneren und äußeren Feinde zu brechen, alle für den Übergang zum Kommunismus nötigen politischen, ökonomischen und erzieherischen Voraussetzungen schaffen und schließlich eine Verfassung vorbereiten, die dem Volke zur Bestätigung unterbreitet wird. Damit hält Buonarroti die babouvistische Tradition wach, die auf die Eroberung der politischen Macht orientiert, auch wenn die Macht anfänglich nur im Namen und mit unmittelbarer Unterstützung des Proletariats ausgeübt werden soll, noch nicht durch das Proletariat selbst.

Auch in der Verbindung von illegaler mit vielseitiger legaler Tätigkeit haben die kommunistischen Arbeiter der dreißiger und vierziger Jahre in Buonarroti einen guten Lehrmeister. Bald nach seiner Ankunft legt er der Deputiertenkammer in einer Petition ein Minimalprogramm vor, in dem er als Anwalt der arbeitenden Klassen auftritt. Er fordert, die öffentlichen Ausgaben um zwei Drittel zu verringern, das arbeitende Volk durch progressive Besteuerung der Reichen von direkten Steuern zu entlasten und den Wahl- und Wählbarkeitszensus abzuschaffen.

Buonarrotis Einfluß auf die „Gesellschaft der Volksfreunde“ und mehr noch auf die „Gesellschaft der Menschenrechte“ ist nur an Indizien faßbar, doch muß er beträchtlich gewesen sein. In beiden Verbindungen behaupten eine Reihe seiner Anhänger Schlüsselpositionen. Unter den Teilnehmern eines Studienzirkels zur

Geschichte der „Gleichen“, den Buonarroti veranstaltet, sitzen neben Cabet, der die revolutionäre Taktik der Babouvisten zwar entschieden ablehnt, ihre Forderung nach realer Gleichheit indessen bald voll bejahen wird, mehrere Mitglieder des Zentralkomitees der „Gesellschaft der Menschenrechte“ wie Berrier-Fontaine (Sekretär), Voyer d'Argenson, Audry de Puyraveau und Kersausie; und in der Propagandakommission der Gesellschaft arbeiten von Buonarrotis Anhängern Berrier-Fontaine, Vignerte, Kersausie und Dr. Recurt.[158] In seine Wohnung kommen junge revolutionäre Demokraten wie François Vincent Raspail und der gleichfalls als Armenarzt tätige Ulysse Trelat, soziale Demokraten, die sich zu Sozialisten, und revolutionäre Demokraten, die sich zu Kommunisten mausern werden, wie Louis Blanc und Auguste Blanqui.[159]
Buonarrotis Kampfgefährte, der ehemalige Carbonaro Voyer d'Argenson, wirkt in der „Gesellschaft der Menschenrechte“ für die Aktionseinheit der revolutionären Demokraten mit der Arbeiterbewegung und drängt die Republikaner, die Bildung von Gewerkschaften im nationalen Maßstab zu fördern, die mit der Leitung der demokratischen Clubs eng zusammenarbeiten sollen, wie das zum Beispiel mit den Lyoner Mutualisten 1834 gelang. Sicher ist auch, daß Anhänger Buonarrotis die Aufnahme von Arbeiterfunktionären in die Propagandakommission anregen und durchsetzen. Jedenfalls bemüht sich sein Arzt, Dr. Recurt, erfolgreich um die Organisation der Schuhmacher, Schneider und anderer Berufsgruppen in Paris, Lyon, Nantes und Marseille und ermutigt sie, sich in größeren, weitverzweigten Verbänden zusammenzuschließen, die bis zu 60 000 Mitglieder erfassen. Der Schuhmacherverband plant einen gesamtnationalen Arbeiterbund zum Kampf um kollektive Tarife und erwägt einen Generalstreik. Die Berufsverbände gehen dazu über, ihre Hauptforderungen in Be-

schwerdeheften zusammenzufassen. In einer solchen, von dem in der Schneiderei beschäftigten Arbeiter Grignon verfaßten Adresse heißt es: „Wir fordern eine unabhängige und gleichrangige Stellung gegenüber den Meistern .... Wir sitzen achtzehn Stunden lang über unsere Arbeit gebeugt, in einer Haltung, die unseren Körper entkräftet, unsere Glieder verkrüppelt und unsere Gesundheit ruiniert.“[160] Hier spinnen sich erste Fäden zwischen kommunistischer und spontaner Arbeiterbewegung, die der Arbeiterkommunismus in den vierziger Jahren aufgreifen und weiterführen wird. Es ist daher nicht übertrieben, zu sagen, daß sich an das politische Wirken Buonarrotis und seiner neobabouvistischen Anhänger die Anfänge einer Verschmelzung von kommunistischer Theorie und spontaner Arbeiterbewegung knüpfen.

Unzweifelhaft liefern sein Buch und sein persönliches Wirken einem beträchtlichen Teil der Kader der Volksgesellschaften auch die ideologische Munition.[161] Das programmatische Bekenntnis der „Gesellschaft der Menschenrechte“ zur Robespierrschen Menschenrechtserklärung erinnert an das Minimalprogramm der Partei der „Gleichen“ im Jahre 1795 und ist ganz sicher Buonarrotis Anregung zu danken. Auch der von der Gesellschaft im Februar 1833 veröffentlichte republikanische Verfassungsentwurf kommt aus der Feder eines seiner engsten Freunde Charles-Antoine Teste und unter seiner Mithilfe zustande.[162] Der Entwurf verlangt die Verfügung des Volkes über alle beweglichen und unbeweglichen Güter und skizziert eine kommunistische Gesellschaft im Ergebnis einer langen Übergangsperiode, in der die Massen lernen, ihre Angelegenheiten selbst zu leiten. Auf den wachsenden Einfluß der Babouvisten in der Organisation geht fraglos die zunehmend soziale Akzentsetzung zurück, die den Kampf um die Republik nicht mehr als letztes Ziel, sondern als Mittel zur sozialen Reform aner-

kennt. Schon in Blanquis Verteidigungsrede Anfang 1832 mit ihrer typisch babouvistischen Wendung vom „Krieg zwischen den Armen und Reichen" sprießt Buonarrotis Saat. Die internationalistische Haltung der revolutionären Demokraten knüpft sich gleichfalls an den greisen Mentor des Babouvismus. Es ist erwiesen, daß das Freiwilligenbataillon, das die „Volksfreunde" nach Belgien schicken, auf seine Initiative hin zustande kommt.[163] Auch in taktischen Fragen haben die Revolutionäre in Buonarroti einen weisen, umsichtigen Ratgeber, der die Pariser wie die Lyoner Führer der „Gesellschaft der Menschenrechte" oft genug und eindringlich vor übereiltem Losschlagen warnt. Ob sie seinen Rat in den Wind schlagen oder oft selbst nicht genügend Herr der Lage sind, wissen wir nicht. Denn das Pariser Pflaster – und nicht nur das Pariser – gleicht in den ersten vier Jahren der Julimonarchie dem Krater eines Vulkans, der bei geringstem Anlaß aufbricht.[164]

Buonarrotis Hauptverdienst bleibt, die Erfahrungen der ersten kommunistischen Bewegung der Geschichte ins 19. Jahrhundert herübergrettet zu haben, mit solchem Erfolg, daß noch die revolutionäre kommunistische Bewegung der vierziger Jahre unter babouvistischer Flagge kämpft. Die babouvistische Auffassung von der Unversöhnlichkeit des Klassenkampfes zwischen Besitzenden und Besitzlosen, der nur auf revolutionäre Weise zugunsten des arbeitenden Volkes entschieden werden kann; die Überzeugung von der Notwendigkeit einer zielbewußten, mutigen, selbstlosen Vorhut samt der Technik ihrer Organisation; die Theorie der revolutionären Übergangsdiktatur mit dem Ziel einer gänzlichen Umgestaltung der Eigentumsverhältnisse im Sinne realer Gleichheit; die flexible Strategie und Taktik gemeinsamen Kampfes mit allen demokratischen Kräften; aber auch Lauterkeit des Charakters, revolutionäre Energie, Unbeugsam-

keit und unerschütterliche Siegeszuversicht des greisen Kommunisten beseelt und stählt eine ganze Plejade dem proletarischen Befreiungskampf ergebener Revolutionäre, darunter auch Wilhelm Weitling und viele andere deutsche Kommunisten wie Karl Schapper, Heinrich Bauer, Joseph Moll, Sebastian Seiler, die sich bald darauf um Marx und Engels scharen.

4. Erste politische Organisationen des Proletariats

Dem täglich schärfer hervortretenden Gegensatz zwischen Proletariat und Bourgeoisie entspricht in der zweiten Hälfte der dreißiger Jahre eine soziale Umschichtung innerhalb der revolutionär-demokratischen Bewegung. Mit ihrem Schritt in den Untergrund durchkreuzen zwei gegenläufige Tendenzen einander. Einerseits ziehen sich nach 1834 bürgerliche Intellektuelle in die konstitutionelle Opposition zurück. Nach 1839 folgen ihnen auch kleinbürgerlich-demokratische Elemente, die bis dahin Seite an Seite mit proletarischen Kommunisten für die revolutionäre Errichtung der Republik kämpften. Es wächst ihr Unbehagen vor der proletarischen Akzentsetzung einer künftigen Revolution. Sie flüchten nunmehr aus der gewaltsamen Aktion des Straßenkampfes in den legalen Feldzug der Wahlreformbewegung oder in soziale Reformprojekte. Andererseits trägt die babouvistische Agitation in den Vorstädten ihre Früchte. Allmählich bekommen Arbeiter und dem Proletariat nahestehende Werktätige in den Geheimgesellschaften das zahlenmäßige Übergewicht. Hodde berichtet: „Die Rekrutierung findet jetzt ausschließlich in den Niederungen der Volksklasse statt . . ., die Propaganda wendet sich von nun an an die Vorstädte . . ., an die, die nichts mehr zu verlieren haben.“[165] Die rote Fahne, 1832 noch Symbol der revolutionären Demokraten im Kampf um eine

bürgerliche Republik, wird nach 1834 vom Proletariat übernommen als Symbol des Kampfes um die rote Republik, deren politische und soziale Umrisse sich im Verlaufe eines Jahrzehnts zunehmend schärfer abzeichnen.
Nach und nach begnügen sich die Arbeiter nicht mehr mit ihrer bisherigen Statistenrolle auf der politischen Bühne. Ihr wachsendes Bedürfnis, sich organisatorisch, politisch und ideologisch von kleinbürgerlicher Bevormundung zu lösen, ist anfänglich nicht frei von Sektierertum, namentlich in Fragen der Taktik. Innerhalb der illegalen Verbindungen wird die Eroberung von Führungspositionen durch das proletarische Element nicht selten begleitet von einer strikten Ablehnung jeglicher Zusammenarbeit mit „Stehkragenleuten". Die soziale Zusammensetzung ändert das Programm. Entschiedener als in der „Gesellschaft der Menschenrechte" wird dem Julikönigtum der Krieg erklärt, schärfer prägt sich das babouvistische Profil der proletarischen Geheimorganisationen aus.[166] Der Verschmelzungsprozeß von kommunistischer Theorie und Arbeiterbewegung geht mit der Trennung von proletarischer und kleinbürgerlicher Bewegung einher.
Die Quellen über die illegalen Verbindungen nach 1834 sickern spärlich und, soweit sie aus behördlichen Gefilden kommen, trüb. Vieles ist bis heute ungeklärt und voller Widersprüche. Die erste betont proletarische Geheimorganisation nach dem Assoziationsgesetz von 1834 sind die „Revolutionären Phalangen" (Phalanges révolutionnaires). Sie formieren sich bald nach dem Monstreprozeß im Frühjahr 1835 als vorwiegend militärische Organisationen von Arbeitern und Soldaten. In einem Manifest der Verbindung heißt es: „Auf die, die euch leiten, könnt ihr euch verlassen. Wir gehören zum Volk wie ihr und leiden gleich euch ... auf niemand setzt eure Hoffnung als auf das Proletariat!"[167]

Die Forschungen des Historikers Tchernoff ergeben, daß die „Revolutionären Phalangen" höchstwahrscheinlich mit den in einigen Quellen als „Revolutionäre Legionen" (Légions révolutionnaires) oder als „Montagnards" bezeichneten Geheimorganisationen identisch sind. Programmatisch schwankt die Organisation zwischen einem verschwommenen Egalitarismus und einem ebenso unbestimmten Babouvismus. In ihren Reihen sammeln sich viele Anhänger einer linksradikalen Taktik. Nach der Inhaftierung ihres Führungskerns verschmilzt die Organisation vorübergehend mit der „Gesellschaft der Familien" (Société des familles), aber augenscheinlich, ohne innerhalb dieser Organisation ihre Selbständigkeit aufzugeben. Denn als die „Familien" aufgerieben werden, ersteht sie sofort aufs neue unter dem Namen „Demokratische Phalangen" (Phalanges démocratiques) als Schwesternvereinigung der „Gesellschaft der Jahreszeiten" (Société des saisons). Ähnlich dieser heißt es im Programm: „Wir wollen alle eine radikale und soziale Revolution ... Das Volk und die nützlichen Arbeiter, die alles produzieren, haben auch ein ausschließliches Recht auf alles." Und noch genauer umreißt das Aufnahmeformular als Ziel der Verbindung „... die Tyrannei zu vernichten, zum Triumph der Gleichheit der sozialen Bedingungen beizutragen, die sich auf gleiche Verteilung aller landwirtschaftlichen und industriellen Erzeugnisse gründet." Zu den Pflichten des Mitglieds gehören unter anderem: Waffen beschaffen, schriftliche und mündliche Propaganda machen und Verbindungen mit der Armee herstellen.[168]

Die Angaben über den Zeitpunkt, zu dem sich die „Gesellschaft der Familien" konstituiert, schwanken zwischen 1834 und Juni 1835.[169] Im Unterschied zu den „Revolutionären Phalangen" vereinigt die „Gesellschaft der Familien" in ihrem Schoße revolutionäre Demokraten und Babouvisten, meist Arbeiter und

Soldaten, aber auch einige Studenten. Die letzteren kommen entweder aus der revolutionär-demokratischen Bewegung wie Blanqui, Barbès und Laponneraye oder – gar nicht selten – aus saint-simonistischen Kreisen. Saint-Simonisten finden wir in den dreißiger Jahren nicht nur unter den Aufständischen, sondern auch unter den Anhängern linksradikalen Terrors. In den „Familien" wächst der Anteil des proletarischen Elements. Ihre Nachfolgeorganisation, die „Gesellschaft der Jahreszeiten" (Société des saisons) besteht vorwiegend aus Arbeitern. Tchernoffs und Moranges' Angaben über keine oder nurmehr zwei Studenten unter ihnen sind anfechtbar.[170] Maurice Dommanget gelang es, für den proletarischen Mitgliederbestand dieser von keiner Polizeibehörde ausgeschnüffelten Organisation wichtige Anhaltspunkte zu ermitteln. Die nach dem mißglückten Aufstand im Mai 1839 in den Krankenhäusern aufgenommenen Verwundeten sind fast ausnahmslos Arbeiter: Drechsler, Tischler, Kupferstecher, Maurer u. a. Auch die einunddreißig mit Blanqui Angeklagten kommen fast sämtlich aus dem Proletariat, und die Presse bestätigt gleichfalls, daß die Überzahl der Aufständischen Blusen und Kappen trug.[171]
Um für den Ernstfall genug Munition zu haben, entschließt sich das leitende Komitee der „Familien" zu dem riskanten Unternehmen, selber welche herzustellen. Die Polizei bekommt durch einen Spitzel Wind davon, besetzt am 8. März 1836 die Pulverfabrik und beschlagnahmt dort 15 000 Kugeln und Pulver für etwa 200 000 Patronen. Im Verlauf der Ermittlungen stößt sie bei Haussuchungen auf Namenslisten und Aufnahmeformulare und stellt daraufhin 43 Mitglieder der Organisation vor Gericht. Nach der am 23. Oktober 1836 abgeschlossenen Gerichtsverhandlung gehen mit Blanqui und Barbès 24 führende Mitglieder der „Familien" ins Gefängnis. Die Pariser Garnison wird Hals über Kopf nach Afrika verlegt. In

den im April 1837 als „Demokratische Phalangen" reorganisierten „Familien" erlangen mittelmäßige Köpfe und ultraradikale Elemente, Schreihälse und Freunde starker Gesten aus den ehemaligen „Revolutionären Phalangen" das Übergewicht. Da die besonnenen und politisch reiferen Mitglieder sich nicht durchsetzen können, schließen sie sich in einer neuen Organisation zusammen: der „Gesellschaft der Jahreszeiten", während die Revoluzzer sich in den erwähnten „Demokratischen Phalangen" sammeln.
Die drei Begründer und Leiter der „Familien" und der „Jahreszeiten" kommen vom linken Flügel der „Gesellschaft der Menschenrechte". Unter ihnen verfügt der dreißigjährige Auguste Blanqui über die reichste politische Erfahrung. Schon während der Restauration kämpfte er bei den Carbonari und in der revolutionären Studentenbewegung. Blanqui gehört zu den ersten revolutionären Demokraten, die sich gleich nach dem ersten Lyoner Aufstand zum kämpfenden Proletariat bekennen und von nun an den Weg vom Sozialrevolutionär zum revolutionären Kommunisten gehen. Er ist ein Revolutionär von beispielloser Selbstlosigkeit und eiserner Energie. Seine unerschütterliche Überzeugung vom schließlichen Sieg der kommunistischen Sache, die selbst seine schlimmsten Feinde in Erstaunen setzt, können auch fünfunddreißig Jahre Kerker nicht brechen. Das Proletariat besitzt in ihm einen Führer, bei dem sich ein heißes Herz mit kühlem Verstand und seltener Lauterkeit der Seele vereint.
Der um drei Jahre jüngere Buchdruckersohn und Druckergeselle Martin-Bernard stößt Anfang 1833 zur revolutionär-demokratischen Bewegung. Was er hier zunächst vermißt, die „auf Grund fortgesetzter Erfahrungen gewonnene, fast ausschließlich und instinktiv sozialkritische Einstellung", findet er bei den Saint-Simonisten, bei Fourier und Leroux. Außer den

dort erworbenen soliden sozialtheoretischen Kenntnissen und – nach eigenen Worten – „mit dem Vermächtnis der großen Revolution bewaffnet", bringt er Umsicht und organisatorisches Talent mit. Schon in der „Gesellschaft der Menschenrechte" gehörte er zu jenen, die der Verbindung dringend rieten, sich um die sozialen Sorgen der Arbeiter zu kümmern. Dem Proletariat schärft er ein, daß es bei seiner sozialen Emanzipation nicht darum gehen könne, Bourgeois zu werden, ein industrielles Unternehmen, eine Werkstatt und Arbeitsinstrumente zu besitzen, sondern die Ausbeutung abzuschaffen und sich hierfür die demokratische Republik zu erkämpfen.[172] Seine Aktivität in der Streikbewegung von 1833 und bei der Bildung von Arbeiterassoziationen und in der Propaganda unter den Arbeitern sichern der Organisation Verbindungen und Sympathien in den Vorstädten. Noch im hohen Alter verblüfft er seine Zuhörer mit seitenlang aus dem Gedächtnis zitierten Reden Robespierres. Spötter nennen den Greis wegen seiner zerlöcherten Schuhe den „Riesenlatschen der Sozialen". Kampfgenossen lieben seine Hochherzigkeit und Selbstverleugnung, seinen Mut und seine Treue und charakterisieren ihn als einen aufrechten Mann, einen „Demokraten reinsten Wassers, der über seine Prinzipien niemals mit sich handeln ließ".[173] 1881 todkrank in einem Hospital, lehnt er das Anerbieten des alten Mitkämpfers Meillard auf eine bessere Unterbringung ab. Er will unter jenen sterben, mit denen er gelebt hat. Und seine Kameraden begraben ihn inmitten der Arbeiter, an deren Seite er sein Leben lang kämpfte.

Der jüngste der drei ist der sechsundzwanzigjährige Armand Barbès. Er kommt aus vermögendem Hause und stößt Ende 1831 zur republikanischen Bewegung. Die Arbeiter mögen sein Draufgängertum, seine Einsatzfreude, Opferbereitschaft und Freigebigkeit. Proudhon nennt ihn seiner Tapferkeit wegen den „Bay-

ard der Demokratie". Wahrscheinlich beginnt er schon im August 1834 die „Familien" zu organisieren; von mittelmäßiger Intelligenz, war er „mehr Arm als Kopf der revolutionären Partei".[174] In seinen beiden uns überlieferten kleinen Schriften beruft er sich auf Rousseau, Saint-Just, Couthon, Robespierre und Babeuf. Für die Arbeiter verlangt er das Recht auf Arbeit und Existenz.[175] Barbès gehört sein Leben lang zu jenen revolutionären Demokraten, die aufrichtig mit dem Proletariat sympathisieren, ohne jemals Kommunist zu sein. Nach dem mißglückten Putsch 1839 wird er, wie bald darauf auch Blanqui, zum Tode verurteilt und dann zu lebenslänglicher Haft begnadigt. Durch die Februarrevolution befreit, tritt er 1849 nochmals mit Blanqui eine lebenslängliche Kerkerhaft an, wird aber 1854 von Napoleon III. begnadigt. Seine theoretische und politische Unterlegenheit gegenüber Blanqui, die er niemals verwindet, stachelt ihn zu einer Rivalität, die nicht nur sein Verhältnis zu Blanqui und sein Urteil über ihn trübt, sondern auch die Aktionseinheit der revolutionären Demokraten und Kommunisten im Jahre 1848 empfindlich beeinträchtigt.

Ob und in welcher Weise Buonarroti die Gründung der „Familien" inspiriert, wissen wir nicht. Er war ein zu guter Konspirateur. Selbst für eine persönliche Bekanntschaft zwischen Blanqui und dem Mitkämpfer Babeufs gibt es nur Indizien.[176] Doch wie dem auch sei, der proletarischen Orientierung der „Familien" und mehr noch der „Jahreszeiten", ihren Organisationsprinzipien und ihrem Geist sind babouvistische Züge nicht abzusprechen.

Der organisatorische Aufbau beider Verbindungen entspricht Buonarrotis Prinzipien absolut geheimer Führung und bis zum Augenblick des Handelns geheimgehaltener Aktionspläne sowie kleiner, einander unbekannter und nur durch Mittelsmänner mit dem leitenden Komitee verbundener Gruppen. Nachdem

die „Familien“ vor allem dank beschlagnahmter Mitgliederlisten aufgerieben werden konnten, gibt es in den „Jahreszeiten“ – anders als in den „Demokratischen Phalangen“ – keine Tagesbefehle mehr, keine Zeitschriften, keine Broschüren und überhaupt nichts Schriftliches, was der Polizei Aufschlüsse geben könnte. Die Mitglieder tragen in den „Familien“ Decknamen, in den „Jahreszeiten“ nur noch Ziffern. Die ersteren versammeln sich nicht mehr in Cafés oder Weinstuben, sondern nur noch in Privatwohnungen. Die vierzehntägigen Zusammenkünfte werden vom Gruppenorganisator geleitet. Er eröffnet die Versammlung mit einem Rechenschaftsbericht über die vorhergegangene Sitzung. Es folgen Anträge der Mitglieder, Vorstellung von Kandidaten und Aufnahme neuer Mitglieder. Voraussetzung der Mitgliedschaft sind Mündigkeit, guter Ruf, strengste Verschwiegenheit. Den Mitgliedern ist untersagt, sich auf andere als vom leitenden Komitee vorgesehene Kämpfe einzulassen. Zu den Pflichten gehören Verschwiegenheit auch vor Gericht, widerspruchsloser Gehorsam, Opferbereitschaft und Brüderlichkeit, ferner Propaganda der Grundsätze, Mitgliederwerbung und Beschaffung von Pulver und Munition. Zur größten Beunruhigung der Polizeipräfektur haben die „Familien“, nicht so die „Jahreszeiten“, beträchtlichen Einfluß in der Armee, und zwar nicht nur bei Soldaten und Unteroffizieren, sondern selbst im Offizierskorps. Überdies drängt die Organisation ihre Mitglieder, wenn irgend möglich auch in der Nationalgarde Fuß zu fassen.
In den „Familien“ zählt die Grundeinheit, die „Familie“, fünf Mitglieder mit einem Familienoberhaupt; fünf „Familien“ gehören zu einem „Quartier“, deren Obleute über Instrukteure mit der Leitung Kontakt halten. In den „Jahreszeiten“ bilden sieben Mitglieder eine „Woche“, vier „Wochen“ einen „Monat“, drei „Monate“ eine „Jahreszeit“, vier „Jahreszeiten“ ein

„Jahr". Nur die gleichrangigen Leiter kennen jeweils einander, so der Leiter einer „Woche" die drei übrigen, der Leiter eines „Monats" die beiden anderen zu einer „Jahreszeit" gehörigen und der Chef einer „Jahreszeit" ebenfalls nur die drei weiteren seines „Jahres". Es gibt in Paris drei „Jahre", geleitet von Blanqui, Barbès und Martin-Bernard.

Der Schritt in den Untergrund beschneidet die Möglichkeiten, von Paris aus Kontakt zu den provinziellen Zweigorganisationen zu halten und sie zentral zu leiten. Dies ist einer der Gründe, warum die Anhänger Blanquis immer einen Aufstand der Hauptstadt und vornehmlich eine „Pariser Diktatur" im Sinn haben. Die Illegalität verringert zwangsläufig auch den Mitgliederbestand. Hatten die „Menschenrechte" 1836 noch 4 000 Anhänger, so können sich die „Familien" bis zu ihrer Zerschlagung 1836 auf etwa 1 200 stützen; und die „Jahreszeiten" zählen vor dem Aufstand 1839 ungefähr 850 Mitglieder. Im Unterschied zu den „Familien" und „Demokratischen Phalangen" werben die „Jahreszeiten" nicht mehr in der Armee. Dagegen gehen sie wieder dazu über, ihre Gruppen in Schenken zu versammeln. Die Kommandeure nehmen ihre Truppenmusterungen – von den Passanten unbemerkt – am hellichten Tage auf den Boulevards ab. Während Blanqui und Barbès vom März 1836 bis zur Amnestie vom 8. Mai 1837 im Gefängnis sitzen, hält Martin-Bernard mit dem eingekerkerten Blanqui ständigen Kontakt und bringt die neue Organisation auf die Beine.

Anders als in Buonarrotis Verbindungen sind politische und soziale Grundsätze, Programm und Kampfziel der neuen Vereinigung den Mitgliedern kein Geheimnis, in das sie, nach Graden gestaffelt, eingeweiht werden und das im vollen Umfang nur die Obersten kennen. In beiden Organisationen gehören Kenntnis und Bekenntnis des Kandidaten zum Programm zu

den Aufnahmeformalitäten. Der Kandidat wird vor seiner Aufnahme einer Vorbereitung und schließlich einer förmlichen politischen Reifeprüfung unterzogen. In beiden Verbindungen finden wir die Frage, wovon der Kandidat sich und seine Familie ernährt, unter den ersten Fragen zur Person. Bereits die „Familien" erklären sich ausdrücklich als Organisation des Proletariats. Im Aufnahmegespräch heißt es: „Wir armen Proletarier haben nichts als unsern Mut und unser gutes Recht", und der ganze Verlauf der Kandidatenprüfung läßt über die antikapitalistische Orientierung keinen Zweifel. Man fragt den Kandidaten nach seiner Meinung über die derzeitige Regierung und Gesellschaft und nach seinen Erwartungen von der künftigen und belehrt ihn über seine Pflichten im Kampf für sie. Die herrschende Macht wird als „Interessenanwalt der privilegierten Minderheit" charakterisiert; zu den „Aristokraten von heute" zählen „Geldleute, Bankiers, Lieferanten, Monopolisten, Großgrundbesitzer, Börsenspekulanten – kurz, alle Ausbeuter, die vom Schweiße des Volkes leben" und deren einziges Recht das der Gewalt ist; als Kardinalübel der Gesellschaft erscheint der Egoismus; daher herrscht an Stelle von Redlichkeit, Fleiß und Tugend das Geld; angesehen ist nur der Reiche und Mächtige, der Arme und Schwache aber wird verachtet, verfolgt und entrechtet; das „Volk", „die Gesamtheit der Werktätigen", ist durch das herrschende Gesetz zu einem Sklavendasein verurteilt; unter der Herrschaft der Reichen gleicht die Lage des Proletariats der der Sklaven und Neger, und das Leben des Arbeiters kennt nur Kummer und Elend.

Der soziale Gegensatz zwischen „Proletariat" und „Geldaristokratie" wird so gefaßt, wie er sich in den dreißiger Jahren darbietet: als Gegensatz zwischen der Masse der ausgebeuteten und unterdrückten Werktätigen, meist schlechthin als Proletariat betrachtet,

und einer besitzenden und herrschenden Minderheit von Bankiers, „Lieferanten" (das heißt Verlagsunternehmern), „Monopolisten" (das heißt Großkaufleuten) und Großgrundbesitzern, wobei der moderne Industriebourgeois noch weitgehend außerhalb spezieller Betrachtung bleibt oder mehr oder weniger in die damals dominierenden Kategorien der Bourgeoisie einbegriffen ist. In dieser Weise wird die Babeufsche Klassenkampfformel vom Krieg zwischen Reichen und Armen, bereichert um die theoretische Zutat der Saint-Simonisten, aufgeschlüsselt und konkretisiert.
Die sozialen Forderungen, wie sie im Kandidatengespräch konkret genannt sind: Recht auf Existenz, kostenlose Bildung und Teilnahme an der Regierung, haben an sich noch nichts Kommunistisches. Auch die erstrebte, auf Gleichheit gegründete Gesellschaftsordnung, im Sinne gleicher Rechte und Pflichten für alle, paßt in dieser allgemeinen Formel ohne weiteres in das kleinbürgerliche Programm einer sozialen Demokratie. Und selbst die verlangte „soziale Revolution", verstanden als Sturz aller Privilegien, insbesondere derer des Reichtums, ist verwaschen genug, um auch egalitaristisch gedeutet werden zu können. Ihre Unschärfe erlaubt in der Folge auch kleinbürgerlichen Sozialisten, wie Louis Blanc, sie zu übernehmen. Gleichwohl ist der Begriff der „sozialen Revolution" jene Formel, in der sich die Babouvisten der zweiten Hälfte der dreißiger Jahre von kleinbürgerlichem Reformismus und bürgerlichem Republikanismus abzugrenzen suchen. Gegen die Projekte einer „sozialen *Reform*" bei den kleinbürgerlichen Demokraten und Sozialisten behaupten sie das ihre einer „sozialen *Revolution*", gegen das Konzept der bürgerlichen Republikaner von einer „*politischen* Revolution" betonen sie ihres einer „*sozialen* Revolution". Übrigens muß sich die babouvistische Auffassung dieses Begriffs ziemlich schnell durchgesetzt haben; jedenfalls wird

„soziale Revolution" schon Anfang 1840 von Freund und Feind klar als Inbegriff einer kommunistischen Umwälzung verstanden. Zumindest erscheint er Heinrich Heine in einem Grade im arbeitenden Volke verwurzelt, daß er dem Julikönigtum im Falle eines äußeren Krieges die Gefahr seines Sturzes prophezeit, die ihm von dem „andringenden Volk" drohe, „das nicht bloß Gleichheit der Gesetze, sondern auch Gleichheit der Genüsse verlangt", und meint, „noch ehe es zur Invasion käme, würde die Bourgeoisie abdanken, die unteren Klassen würden wieder an ihre Stelle treten, wie in den schrecklichen neunziger Jahren, aber besser organisiert, mit klarerem Bewußtsein, mit neuen Doktrinen, mit neuen Göttern, mit neuen Erd- und Himmelskräften; statt mit einer politischen müßte das Ausland mit einer sozialen Revolution in den Kampf treten".[177]
Als unmittelbaren Zweck der „Gesellschaft der Jahreszeiten" bezeichnet die Aufnahmeerklärung Propaganda und organisatorische Einigung der Volkskräfte. „Wir vereinigen uns zum Kampf ... gegen die Tyrannen und Unterdrücker unsres Landes. Ihre Politik besteht darin, das Volk unwissend und uneins zu halten. Unsere Politik muß darin bestehen, es aufzuklären und in einem Bund zu einigen. Unsere Tyrannen verbieten uns Presse und Assoziation. Wir müssen dem Verbot durch mündliche Propaganda und beharrliche Vereinigung unserer Kräfte trotzen und unsere Überzeugung mit allen nur möglichen Mitteln verbreiten, um endlich eine Regierung zu stürzen, die das Vaterland verrät."[178] Es scheint, die „Jahreszeiten" halten sich an die Direktive mündlicher Werbung. Der Polizeispitzel Hodde schreibt die zahlreichen Flugblätter, Plakate und die Herausgabe zweier illegaler Zeitschriften zwar der Organisation zu. Geist und taktische Orientierung dieser Publikationen entsprechen jedoch eher denen der „Demokra-

tischen Phalangen". Hoddes Spitzeltätigkeit beginnt indessen später, und seine Angaben über die zurückliegende Zeit sind unzuverlässiger als über die vierziger Jahre.[179]
Im Programm, wie es im Aufnahmegespräch der „Jahreszeiten" umrissen wird, schälen sich babouvistische Züge deutlicher heraus als in dem der „Familien". Die Charakteristik der herrschenden Ordnung lehnt sich im wesentlichen an die der „Familien" an. Einige Punkte werden präzisiert, andere ergänzt. Klarer grenzt man den roten Republikanismus vom bürgerlichen ab und betont nunmehr ausdrücklich, daß es nicht genüge, das Königtum zu stürzen, sondern daß man alle Vorrechte, auch die des Reichtums, ausrotten müsse. Schärfer als zuvor werden Privilegierte und Müßiggänger als nicht zum Volke gehörig, als „Krebsschaden am sozialen Körper" gebrandmarkt, den man entfernen muß, wenn der gesellschaftliche Organismus gesunden soll. Im Jahre 1839 findet man in der Kammer eines Verhafteten ein Manifest, das dem Komitee der „Jahreszeiten" zugeschrieben wird. Es heißt darin: „Wir wollen die Gütergemeinschaft der Arbeiter, das heißt, das Ende der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen ..."[180]
Auch die künftige Regierung wird genauer bestimmt als Republik im Sinne einer Direktdemokratie, einer Herrschaft durch das Volk und für das Volk. Gänzlich neu erscheint der babouvistische Passus über die Notwendigkeit einer Übergangsdiktatur. Im Punkt 6 und 7 des Aufnahmegesprächs heißt es dazu: „Frage: Wird sich das Volk gleich nach der Revolution selbst regieren können? Antwort: Diese durch und durch verdorbene Gesellschaft braucht radikale Mittel, um zu gesunden. Das Volk wird eine Zeitlang eine revolutionäre Gewalt nötig haben, ... die es dahin bringt, seine Rechte selber auszuüben."[181]
Ungeachtet der graduellen Unterschiede in der sozia-

len Ausprägung der Programme sind babouvistische Einflüsse in beiden Verbindungen nicht zu übersehen, die sie sowohl von den kleinbürgerlich-sozialen Reformprogrammen als auch von jener Art sozialer Demokratie unterscheiden, wie sie die „Gesellschaft der Menschenrechte“ erstrebte. In den programmatischen Dokumenten beider Verbindungen finden wir die Babeufsche Auffassung vom Klassencharakter des Staates auf das Juliregime angewandt. Das regierende Bürgerkönigtum wird definiert als Instrument der Herrschaft zur Unterdrückung des werktätigen Volkes im Interesse einer Minderheit von Geldaristokraten. Als soziale Grundlage der neuen Ordnung erscheint die Gütergemeinschaft, als politisches Ideal und letztes Ziel eine „Selbstregierung des Volkes“ im Sinne Rousseauscher Direktdemokratie. Die gesetzgebende Gewalt geht vom Volke aus; die Volksvertreter arbeiten die Gesetze lediglich aus; das Volk spricht das letzte Wort über sie. Beide Vereinigungen suchen vornehmlich Arbeiter zu organisieren und orientieren sie auf den Kampf um die eigene Macht. Der soziale Inhalt dieser Macht, ihr Daseinszweck ist eine Welt ohne Ausbeutung und Unterdrückung, ohne Hunger und Unwissenheit, eine Welt, in der das arbeitende Volk Herr seiner eigenen Lebensbedingungen ist und genießt, was es hervorbringt. Die kommunistische Auffassung von sozialer Gleichheit, wie sie sich im erwähnten Manifest der „Jahreszeiten“ in der Forderung nach „Gütergemeinschaft“ herausschält, spiegelt den Fortschritt der theoretischen Selbstverständigung der Arbeiterbewegung im Verlaufe eines halben Jahrzehnts. Dieser Fortschritt wird offenbar nicht nur von Sympathisierenden, sondern auch von Gegnern, wenn nicht begriffen, so zumindest herausgespürt. Heine vermerkt hierzu: „Ja, vor einer Republik von der früheren Sorte, selbst vor ein bißchen Robespierrismus hätte die französische Bourgeoisie keine Furcht ...

Aber diese Boutiquiers ahnen wie gesagt instinktmäßig, daß die Republik heutzutage nicht mehr die Prinzipien der neunziger Jahre vertreten möchte, sondern nur die Form wäre, worin sich eine neue, unerhörte Proletarierherrschaft mit allen Glaubenssätzen der Gütergemeinschaft geltend machen würde."[182]

Die Taktik der „Familien" und der „Jahreszeiten" ist die dem Babouvismus für Bedingungen des illegalen Kampfes entlehnte der geheimen Verschwörung, die sich auf einen bewaffneten Handstreich vorbereitet, in der Hoffnung, das arbeitende Volk im entscheidenden Augenblick mitzureißen, und jedenfalls fest überzeugt, sich im Moment des Sieges auf die Masse der Ausgebeuteten stützen zu können, um mit Hilfe einer Übergangsdiktatur eine soziale und kulturelle Umwälzung als notwendige Voraussetzung für eine Direktdemokratie zu bewerkstelligen. Aber man unterschätzt die Grenzen, die die Illegalität der Ausstrahlungskraft der Vereinigung setzt. Am 12. Mai 1839 ruft die „Gesellschaft der Jahreszeiten" zum bewaffneten Aufstand, der jedoch am zweiten Tag niedergeschlagen wird. Die Gleichgültigkeit der meisten Vorstädter während der Erhebung enthüllt schlagartig den schwachen Punkt ihrer Konzeption: Ihre Verbindungsfäden zu den Pariser Arbeitern, geschweige zum gesamten französischen Proletariat, sind zu dünn und brüchig. Vor allem kann sie sich noch nicht auf jene disziplinierte, in Großbetrieben konzentrierte und organisierte Streitmacht stützen, die die moderne Industrie im Fabrikproletariat soeben erst gebiert. Der Avantgardismus jener Epoche sucht notdürftig die Unreife sowohl der objektiven wie der subjektiven Faktoren – den Mangel eines modernen Industrieproletariats und seiner Massenpartei und das Fehlen bürgerlich-demokratischer Freiheiten – zu kompensieren. Insoweit ist die Blanquische avantgardistische Organisation selber nur ein Notbehelf für den Mangel einer proletarischen

Massenorganisation. Man wird diese ersten Führer der Arbeiterbewegung daher schwerlich für die unreifen Bedingungen, unter denen sie zu kämpfen gezwungen sind, verantwortlich machen können. Man wird lediglich fragen müssen, ob sie in jeder Etappe die den Möglichkeiten gemäßen Schlußfolgerungen ziehen.

Jedenfalls sehen die linken Vertreter des französischen Arbeiterkommunismus den Sinn ihrer Anstrengungen keineswegs darin, den revolutionären Massenaufstand durch einen Putsch zu ersetzen. Die Weisung beider Verbindungen über Propaganda und Mitgliederwerbung ist keine bloße Floskel. Prozeßakten, Polizeiberichte wie Zeitgenossen bestätigen einmütig, mit welcher Intensität der Babouvismus in dieser Zeit ins Proletariat dringt, mit welcher Entschlossenheit sich „die Propaganda der Gesellschaften in die Vorstädte wendet" und wie „insbesondere die Werkstätten von Aufhetzern umlagert" sind, so daß „um 1840 der Kommunismus Paris ernsthaft zu verpesten" beginnt.[183] Noch Lenin macht geltend, daß für die „französischen Verschwörer der vierziger Jahre ... die politische Agitation unter den Arbeitermassen und die Bedeutung der Arbeiterzeitungen als Grundpfeiler der Einwirkung der Partei auf die Klasse eine längst gelernte und begriffene Binsenwahrheit war".[184]

Ihre Hauptsorge bewegt sich darum, die unvermeidliche Volkserhebung nicht abermals dem Zufall und der Spontaneität zu überlassen, sondern selber in die Hand zu nehmen. In ihrer Organisation bereiten sie ein Programm vor, sammeln und schulen die Kader für den bewaffneten Aufstand, damit das Volk nicht wieder führerlos und ziellos wie 1830 zwar „zu siegen versteht, mit seinem Siege dann aber nichts anzufangen weiß", worauf Blanqui bereits Anfang 1832 die „Volksfreunde" aufmerksam macht.[185] Ursprünglich ist der Avantgardismus dieser linken Führer des

Frühproletariats der noch unreife Ausdruck der Erfahrung, daß sich das Proletariat seine politische Macht auf revolutionärem Wege erobern muß, bevor es mit der kommunistischen Umgestaltung der Gesellschaft beginnen kann, und daß es hierzu eines straff organisierten Vortrupps und eines Programms bedarf.
Auch stimmt es nicht, daß sie ihre Aufstände ohne Rücksicht auf die historischen Umstände, gleichsam ins Blaue hinein unternommen hätten. Fraglos überschätzen sie die revolutionäre Bereitschaft der Massen. Auch läuft eine solche Geheimorganisation unvermeidlich Gefahr, von ihrer eignen inneren Dynamik gesprengt zu werden. Wie soll man auf die Dauer Hunderte Revolutionäre beieinanderhalten, die bei jedem Appell damit rechnen müssen, daß es diesmal losgeht, und die diesen Tag in ständiger Spannung herbeisehnen, ohne ihn zu kennen? Natürlich gibt es auch in den „Jahreszeiten" einen solchen „inneren" Zwang zum Losschlagen. Die revolutionäre Ungeduld der Mitglieder, die immer dazu neigt, die Revolution unter unreifen Bedingungen erzwingen zu wollen, wird noch genährt durch provokatorisches Gestichel der „Demokratischen Phalangen", die den „Jahreszeiten" Untätigkeit und Opportunismus vorwerfen. Dort aber haben sich Polizeispitzel eingenistet.[186] All das aber gibt nicht den Ausschlag.
Entscheidend für Blanquis Wahl des Zeitpunktes sind wichtigere Vorgänge. Im Frühjahr 1839 reißt eine von den USA ausgehende Wirtschaftskrise Europa in ihren Strudel. Es ist die heftigste, die man bis zur Krise von 1847 kennt. Die Banknotenkurse fallen um 20 Prozent; der Handel stockt; zahlreiche Unternehmen machen Bankrott. Viele Arbeiter sind brotlos. Hinzu kommt die schon zwei Monate andauernde Kabinettskrise, die die Handlungsfähigkeit der Regierung lähmt. Das erlaubt, mit Sympathie und Unterstützung der Bevölkerung zu rechnen. Es gibt auch

faßbare Anhaltspunkte für diese Erwartung. Zeitgenossen berichten über Zusammenrottungen in Saint-Denis und Saint-Martin, die von babouvistischen Emissären aufgereizt worden seien.[187] Gerüchte über einen nahen Aufstand sollen unter den Vorstädtern geistern. Entweder arbeiten hier Polizeiagenten, oder einige Mitglieder suchen tatsächlich die Arbeiter behutsam auf den Aufstand vorzubereiten oder zumindest ihre Bereitschaft zu erkunden. Auf jeden Fall aber wissen vierzehn Tage vor dem Aufstand nur ein Dutzend Chefs Bescheid. Diese „Vorbereitung" der Massen kann also bestenfalls ein Tropfen auf einen heißen Stein gewesen sein.
Außer der ökonomischen und politischen Krise begünstigt auch der Wechsel der Garnison das Vorhaben. Mit fremden, mit dem Terrain nicht vertrauten Truppen glaubt man leichter fertig zu werden. Schließlich locken an jenem Sonntag des 12. Mai 1839 Pferderennen die Honoritäten der Stadt aufs Marsfeld. Man würde es schwer haben, die Nationalgarde zusammenzutrommeln. An all das denkt das Aufstandskomitee. Nur mit einem rechnet es nicht: daß sein Aufruf „Erhebe dich, Volk!" (siehe Textteil, S. 521 f.) die Masse der überraschten Arbeiter gleichgültig lassen könnte. Das aber macht den Aufstand zum Putsch wider Willen. Natürlich haben 500 Aufständische und etwa ebenso viele Arbeiter, die sich mitreißen lassen, gegen 40 000 Mann Garnison, Munizipalgarden und Nationalgarde keine Chance. Aber die meisten linken Kommunisten lernen aus ihrer Niederlage den Verzicht auf unbrauchbare Mittel und ungangbare Wege. Die kommunistischen Arbeiterführer sagen sich Anfang der vierziger Jahre von der Putschtaktik los und verdoppeln ihre publizistischen Anstrengungen. Blanqui selbst warnt nach dem Sieg der Februarrevolution 1848 – gegen den Strom schwimmend – ausdrücklich vor übereilten Aktionen, orientiert auf die geduldige Vor-

bereitung der Massenbewegung und vertritt beispielhaft den proletarischen Flügel der republikanischen Bewegung. Ohne Überschwang kann Marx noch im Jahre 1861 schreiben, er habe Blanqui „immer als den Kopf und das Herz der proletarischen Partei in Frankreich betrachtet".[188]
Glänzend bewährt sich bereits bei diesem Aufstand die internationale Solidarität des Proletariats. Unter den Kämpfenden, Gefangenen, Verwundeten und Gefallenen finden wir auch deutsche Arbeiter. Der dreiundzwanzigjährige Schuhmacher Fritz-August Austen aus Danzig, der mit Blanqui, Barbès und Martin-Bernard in die schauerliche Felsenbastille des Mont Saint-Michel deportiert und dort wahnsinnig wird, gehört wahrscheinlich seit dem Winter 1838 den „Jahreszeiten" als reguläres Mitglied an.[189] Unter den in französischen Polizeiakten vermerkten deutschen Arbeitern sind neben dem achtundzwanzigjährigen Klempner Daniel Meyer aus Zweibrücken, dem Rheinländer Anton Kokelmans, dem Preußen Abraham Isaack aus Kasenford und Rust alias Schindler mehrere Mitglieder des kommunistischen „Bundes der Gerechten". Karl Schapper, einer der führenden Köpfe des deutschen Bundes, wird am Abend des 12. Mai während der Kämpfe von den regulären Truppen ergriffen und entgeht mit knapper Not der Erschießung. Joseph Moll und Wolfrum entkommen den Verfolgungen. Andere Mitglieder der „Gerechten" sterben in Krankenhäusern unter falschem Namen.[190]

5. *Der Neobabouvismus und die Anfänge der neobabouvistischen Publizistik*

Gleichzeitig mit der Organisation der Arbeiter in geheimen politischen Verbindungen beginnt die Geschichte der babouvistischen Presse und Publizistik.

Ihre Redakteure und Autoren sind demokratische Intellektuelle, Studenten und Arbeiter. Trotz allergrößter Opfer können sich selbst diejenigen Blätter, die sich durch Mäßigung im Ton und Zurückhaltung in der Fragestellung um ein legales Dasein bemühen und einen Garanten finden, der ihnen die erforderliche Kaution vorstreckt, nur kurze Zeit halten; viele überleben kaum die erste und zweite Nummer; von einigen erscheint nur der Prospekt. Von gerichtlicher Verfolgung wieder und wieder unterbrochen, beginnt der unendlich mühselige Aufbau jenes Kanalsystems, durch das der Kommunismus allmählich, aber unaufhaltsam in die Werkstätten und Vorstädte strömt. Sebastian Seiler berichtet, daß die Arbeiter sich babouvistische Journale wie Albert Laponnerayes *L'Intelligence,* Théodore Dézamys *L'Égalitaire* und Jean-Jacques Pillots *La Tribune du peuple* in den überfüllten Werkstätten während der Arbeit laut vorlesen lassen.[191]
In den Journalen läßt sich der Mauserungsprozeß der sozialen Vorstellungen des Proletariats viel klarer als in den wenigen überlieferten Dokumenten der proletarischen Organisationen verfolgen. Recht deutlich spiegelt sich der Schritt von einem verschwommenen Gleichheitsbegriff und einer noch egalitaristisch ausdeutbaren Forderung nach einer sozialen Revolution zu einem unmißverständlichen Bekenntnis zur Gütergemeinschaft in den ersten beiden illegalen Arbeiterzeitschriften dieser Jahre wider.
Im November 1837 erscheint *Le Moniteur républicain* (Republikanischer Monitor), im August 1838 *L'Homme libre* (Der freie Mensch), das den Titel eines ehemaligen Journals von Babeuf trägt.[192] Beide Blätter werden in der Literatur oft der „Gesellschaft der Jahreszeiten" zugeschrieben.[193] Das strenge Verbot alles Gedruckten, auch der in Form von Tagesbefehlen abgefaßten politisch-ideologischen Direktiven, das in den „Jahreszeiten", nicht aber in den „Demo-

kratischen Phalangen" gilt, ferner die in diesen Blättern vertretene radikalere Taktik, schließlich die Werbung der Blätter in der Armee, die die „Demokratischen Phalangen" weiterführen, von denen die „Jahreszeiten" jedoch abgehen[194] – das alles spricht eher dafür, daß die Herausgeber Angehörige oder zumindest Sympathisierende der „Demokratischen Phalangen" sind.
Die Blätter erscheinen anonym und werden von dem Schuhmacher Fomberteaux und dem Medizinstudenten Pierre Joignaux, dem Anstreicher Minor Lecomte sowie von Guillemin und Houdin redigiert. In der Portierloge des Vaters von Fomberteaux in einigen Hundert Exemplaren „auf Lappen grauen Papiers", „mit Lettern, nicht viel besser als Schuhnägel" abgezogen, wandern die Zeitungen „unter der Bluse durch die demokratischen Schlupfwinkel", werden „unter die Haustüren geschoben, in Hausflure und Kramläden geworfen, mit der Post verschickt und namentlich von Mitgliedern der geheimen Arbeiterorganisationen gierig verschlungen".[195]
Es sind atheistische Journale, die mit einer scharfen Gesellschaftskritik teils egalitaristische, teils babouvistische Tendenzen verbinden. Sie rufen nicht nur zum revolutionären Sturz des Königtums und der „trikoloren Fettwänste" auf, die das Volk um alle seine Rechte gebracht, sondern auch zur Zerstörung der sozialen Ordnung bis auf den Grund und zur Errichtung eines neuen Fundaments. Mit schneidendem Hohn wenden sie sich gegen die von den Liberalen idyllisierte kapitalistische Ordnung in England, diesem „Treibhaus der Krämer, Ausbeuter, Kerkermeister und Henker", und in den USA, jener „Wucherrepublik".
Beide Blätter orientieren auf den bewaffneten Aufruhr und wenden sich auch an die Soldaten, die die Räubereien der Herrschenden nur aus Unwissenheit verteidigen. In einem Artikel „Über den Königsmord"

befürwortet der *Moniteur républicain* den individuellen Terror. „Solange ein Tropfen Blut in uns Republikanern ist, werden wir für das Königtum immer nur Dolch und Blei haben", heißt es. Das Blatt zitiert den linken Jakobiner Billaud-Varenne: „Einen König richtet man nicht; man tötet ihn!" und verheißt den Königsattentätern einen Platz im Panthéon.[196] In der Folge läßt sich kein Staatsanwalt, kein Polizeiagent und kein bürgerlicher Historiker die Chance entgehen, seine Leser mit einer blutrünstigen Blütenlese beider Blätter zu schockieren, um die Babouvisten als rüde Mordgesellen porträtieren zu können.[197] Verschwiegen oder für belanglos gehalten wird dagegen, daß die „Demokratischen Phalangen" sich in ihrem Statut vom Königsmord distanzieren und daß die Leitung Vorkehrungen gegen eigenmächtige Aktionen in ihren Basisgruppen trifft[198], freilich ohne den dort tätigen Polizeiprovokateuren das Handwerk legen zu können. Unberücksichtigt bleibt auch, daß selbst der dubiose Verfasser des niederträchtigen Dokuments Taschereau, mit dem man 1848 Blanqui zum Verräter stempeln will, um ihn politisch matt zu setzen, eingestehen muß, daß man sich in den „Jahreszeiten" von einer solchen Taktik distanziert.[199] Erst recht vergeblich sucht man in den entrüsteten Tiraden über die gewalttätige Haltung dieser ersten proletarischen Blätter, die nach den Presse- und Assoziationsgesetzen von 1834 erscheinen, einen Hinweis darauf, daß die Arbeiter dieser Jahre wahrhaftig wenig Anlaß zu freundlichen Worten für jene haben, die ihnen nur mit Kartätschen, Handschellen, Maulkörben und Verbotsparagraphen aufwarten.

Ton und Haltung des *Homme libre* sind gemäßigter. In seiner letzten Nummer finden wir in einem Artikel *Über die Gütergemeinschaft* ein klares Bekenntnis zum babouvistischen Ideal. „Wir verlangen die Gütergemeinschaft so oder ungefähr so, wie Babeuf sie

auffaßte; und wir werden nicht aufhören, dafür durch Propaganda unserer Prinzipien zu wirken, auch wenn wir vorher der Niedertracht des Königtums zum Opfer fallen sollten."[200]

Die rasch und heftig aufbrandende publizistische Strömung, die sich auf die Partei der „Gleichen" beruft, erscheint Polizeiagenten als „Geburt eines Ungeheuers".[201] Der Schuhmachergeselle André-Marie Savary tauft sie „Neobabouvismus". Von ihm wissen wir, was die Arbeiter jener Jahre zu Babeuf und seinem Kommunismus hinzieht: Es sind nicht nur persönliche Sympathien, begründet in seiner bescheidenen Herkunft, seiner Armut, seinem unsteten Leben, das dem ihrigen so sehr ähnelt, auch nicht bloß sein jähes Ende als Märtyrer für die Sache der Unterdrückten, das ihm ihr Vertrauen sichert; es ist „die rohe Einfachheit und der rein proletarische Geist seiner Lehre", dem „Gleichheit der Güter und Genüsse" für die Enterbten dieser Erde wichtiger war als „Gleichheit der Rechte".[202] Ein solcher proletarischer Geist beseelt auch die besten neobabouvistischen Blätter, zumindest in dem Sinne, daß sie selber sich an das Proletariat wenden, es ideologisch für seinen Befreiungskampf zu wappnen suchen und alle zeitgenössischen Fragen aus seinem Blickwinkel beurteilen und in seinem Interesse zu lösen trachten.

Indessen ist der Neobabouvismus der dreißiger und vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts keine unveränderte Nachauflage des alten Babouvismus. Wohl finden Demokraten wie Arbeiter Erfahrungen, die ihnen die eigenen blutigen Kämpfe soeben ins Bewußtsein brennen, im alten Babouvismus in einer Weise vorgeformt, die es ihnen ermöglicht, viele seiner Elementarsätze einfach zu übernehmen. Außerdem sorgen Buonarrotis allzeit ungetrübte Hochschätzung für Rousseau und Robespierre sowie der Übergang zahlreicher revolutionärer Demokraten zum Babouvismus

dafür, daß auch die Tradition Marats und der linken Jakobiner unter den Kommunisten der dreißiger Jahre weiterlebt. Freilich ist das zumeist eine Rezeption des linken Jakobinismus, die Robespierre als eine Art verkappten Babouvisten interpretiert.[203]
Doch hat sich inzwischen manches gewandelt. Die industrielle Revolution beginnt, das Profil der Wirtschaft zu verändern, einschneidend vorerst zwar nur in der Metallurgie und Textilindustrie; aber sie reißt bereits breite Massen der Werktätigen in den Sog der Proletarisierung und beginnt tief in die Existenzbedingungen aller Klassen und Schichten einzugreifen. Die Kommunisten der dreißiger und vierziger Jahre haben es mit einem Proletariat zu tun, das zwar in seiner Masse noch durch eine ganze Epoche vom modernen Industrieproletariat getrennt ist und nach wie vor überwiegend aus Handwerksgesellen, Heim- und Manufakturarbeitern besteht. Aber es handelt sich um ein Proletariat, dessen Arbeits- und Lebensbedingungen sich rapide verschlechtern und das sich nach seinem Verbleib im heraufziehenden Zeitalter des modernen Fabrikbetriebs fragen muß. Das wirft Probleme auf, um die sich der alte Babouvismus weder kümmern konnte noch brauchte.
Was es dem Neobabouvismus – im ganzen gesehen – ermöglicht, innerhalb eines einzigen Jahrzehnts einen auffällig raschen Reifeprozeß zu durchlaufen, ist in erster Linie sein Verschmelzen mit der beginnenden Arbeiterbewegung, deren Streikkämpfe schon Anfang der vierziger Jahre in den industriellen Ballungszentren mit ganz anderer Wucht geführt werden als zur Zeit Babeufs.
In bezug auf die neuen Fragen, die das industrielle Zeitalter aufwirft, kommt ihm zugute, daß über Étienne Cabet, den Neobabouvisten Jules Gay und andere Verehrer Robert Owens bereits in den zwanziger, insbesondere aber Anfang der vierziger Jahre

Elemente des Owenismus in der französischen Sozialtheorie fruchtbar werden.[204] Der Owenismus beurteilt die große Industrie und moderne Technik nicht aus der pessimistischen Sicht der niedergehenden Kleinproduktion, sondern sieht in ihnen geradezu notwendige Voraussetzung und zwingenden Grund für den Sozialismus.
Überdies schöpfen die Neobabouvisten aus dem Gedankenreichtum Saint-Simons und Fouriers. Beide verarbeiteten viele neue Erfahrungen der nachrevolutionären Periode, führten das soziale Denken weiter und gingen dabei auf Probleme ein, für die die Geschichte und der praktische Kampf den „Gleichen" nicht genug Zeit gelassen hatte. Die Neobabouvisten aber können diesen neu aufgeworfenen Fragen nicht ausweichen, wenn sie sich gegen die Angriffe der Saint-Simonisten und Fourieristen behaupten wollen.
Schließlich zwingt die antikommunistische Welle, die in der zweiten Hälfte der dreißiger Jahre von der klerikalen, liberalen, bürgerlich-republikanischen und bald auch von der kleinbürgerlichen Publizistik ausgeht, die Neobabouvisten, ihre ideologische Position an allen Fronten zugleich gegen eine Flut von Einwänden zu verteidigen. Sie kommen dabei nicht umhin, einige Fragen völlig neu aufzugreifen, andere zu ergänzen oder zu präzisieren.
Insgesamt bietet sich uns der Neobabouvismus als Fortführung und Synthese der gültigen Erkenntnisse des alten Babouvismus mit den Klassenkampferfahrungen im anbrechenden Zeitalter der industriellen Revolution und vielen inzwischen gewonnenen neuen Erkenntnissen des sozialen Denkens. Diese Synthese ist im großen und ganzen durchaus glücklich, zumal sie viele fruchtbare Denkansätze und Einsichten des kritischen und auch des kleinbürgerlichen Sozialismus sowie der revolutionären Demokratie aufhebt und bewahrt, dabei jedoch deren Einseitigkeit, die politische

Abstinenz der einen wie die sozialen Scheuklappen der andern, abstreift. Ideengeschichtlich verkörpert der Neobabouvismus daher eine neue Entwicklungsetappe des sozialen Denkens. Obgleich er in manchem – namentlich in der Geschichtsauffassung – nicht an die Gedankentiefe Saint-Simons und Fouriers heranreicht und es ihm auch nicht gelingt, zur sozialen Gesetzmäßigkeit vorzustoßen, kommt er ihr in vielem näher als seine Vorgänger und Zeitgenossen. In seinen reifsten Zeugnissen kann er daher als Höhepunkt des vormarxistischen sozialen Denkens gelten.
Trotz vielfältiger weltanschaulicher, politischer und strategisch-taktischer Unterschiede zwischen den einzelnen Strömungen und Vertretern läßt sich in groben Zügen umreißen, in welchen Positionen die revolutionären Kommunisten der dreißiger und vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts dem alten Babouvismus folgen und wo sie neue Wege suchen.
Alle Neobabouvisten sehen im hart aufbrechenden Klassengegensatz der dreißiger Jahre die babouvistische Auffassung vom Krieg zwischen Reichen und Armen bestätigt. Aber sie präzisieren ihn, auf die Vorarbeit der Saint-Simonisten gestützt, als Gegensatz von Bourgeoisie und Proletariat. Sie erklären die Ausbeutung aus dem Eigentumsmonopol an Produktions- und Zirkulationsmitteln und erfassen damit die Wurzel des Klassenantagonismus. Allerdings bleibt die Betrachtungsweise abstrakt; die Bourgeoisie wird als Ausbeuterklasse schlechthin, das Proletariat als das ausgebeutete Volk verstanden. Der spezifische Gegensatz des modernen Kapitalismus zwischen Industriebourgeoisie und Industrieproletariat, der sich eben erst herauszuschälen beginnt, geht in dieser allgemeinen Auffassung unter. Daher messen die Neobabouvisten auch den historischen Wandlungen des Klassenantagonismus in den verschiedenen Gesellschaftsformationen wenig Bedeutung bei. Mit Recht weigern sich seit Buo-

narroti nahezu alle, der saint-simonistischen Auffassung zuzustimmen, die im geschichtlichen Weg des Produzenten vom Sklaven über den Leibeigenen bis zum „freien“ Lohnarbeiter einen Fortschritt zur Freiheit erblickt. Fast alle verweisen auf die Schattenseiten im Dasein des Lohnarbeiters, der im Unterschied zum Leibeigenen keinerlei Produktionsmittel besitzt und dessen Tod anders als der des Sklaven seinen Herrn nicht einmal interessiert. Damit gehen sie zwar über die vorwiegend evolutionistische Sicht der Saint-Simonisten hinaus, lassen aber zugleich wichtige historische Denkansätze wieder fallen.
Im Gegensatz zu kleinbürgerlichen Konzeptionen und zum Reformkommunismus Cabets fassen sie wie die Kommunisten des Jahres 1795 die proletarische Emanzipation als Selbstbefreiung auf und bemühen sich, das Proletariat ideologisch zu wappnen, organisatorisch von der bürgerlichen und kleinbürgerlichen Bewegung zu lösen und als selbständige Kraft zu formieren. In ihren Organisationen, Journalen und theoretischen Werken orientieren sie die Arbeiter auf die Kernfragen, auf den Kampf gegen das herrschende System, gegen die Gesellschaftsordnung und nicht wie ultraradikale Elemente oder Polizeiprovokateure auf den Kampf gegen einzelne Personen und auf terroristische Einzelaktionen. Theoretisch arbeiten sie der Erkenntnis vom Proletariat als führender Kraft in der Gesellschaft vor, auch wenn sie diese Kraft nicht historisch begreifen und sich noch nicht auf das moderne Industrieproletariat orientieren. Sie begründen die soziale Rolle des Proletariats mit seiner Funktion als Schöpfer allen Reichtums, als produktive Kraft der Gesellschaft, mit seiner erwiesenen politischen Funktion als der eigentlichen Triebkraft in allen Revolutionen, mit seiner immer wieder erwiesenen moralischen Überlegenheit, insbesondere seiner Opferfähigkeit als Verteidiger des Vaterlands und nicht zuletzt mit seinem

uneingeschränkten Interesse am gesellschaftlichen Fortschritt auf allen Gebieten, in dem sich das wahre Interesse der ganzen Gesellschaft ausspricht. Darum wird seine Revolution die letzte sein (Dézamy).
Im erklärten Gegensatz zu kleinbürgerlichen Sozialisten sind sich alle Babouvisten der dreißiger Jahre mit den alten Babouvisten darin einig, daß sich das arbeitende Volk die politische Macht erobern muß, um die Gesellschaft neu gestalten zu können. Theoretisch erfassen sie damit bereits, daß der Klassenkampf des Proletariats in der Errichtung einer Volksmacht gipfeln muß. Praktisch rufen sie das Proletariat in die politische Arena und verbinden seine Kämpfe um bessere Lebens- und Arbeitsbedingungen mit dem Kampf um politische Rechte.
Wie die alten Babouvisten erblicken sie im Kommunismus den konsequent durchgeführten Demokratismus im Sinne realer politischer Gleichheit und in der kommunistischen Ordnung den Gipfel echter Demokratie. Ideologisch verteidigen sie diese Einsicht gegen die Position der Bourgeoisrepublikaner, die sich mit formaler politischer Gleichheit begnügen, aber auch gegen die mattherzigen sozialen Reformpläne der kleinbürgerlichen Demokraten, die das alte soziale Gebäude nicht umwerfen. Dennoch bieten sie wie ehedem die Partei der „Gleichen" der kleinbürgerlichen Demokratie die Hand zum Bündnis im gemeinsamen Kampf und postieren den Kommunismus auf dem äußersten linken Flügel im Kampf gegen die Julimonarchie.
Wie Babeuf bewegt auch die jüngeren Babouvisten die Frage nach den politischen Pfeilern der neuen Gesellschaft. Die Richtung um Blanqui denkt gleich Babeuf und Buonarroti an eine Übergangsdiktatur, die die ökonomischen, politischen und geistig-moralischen Voraussetzungen für die demokratische Selbstverwaltung des Volkes schafft (siehe Textteil, S. 526 ff.). Dé-

zamy, Pillot und ihre Anhänger unter den Arbeitern sprechen sich aus Sorge, daß halbe Maßnahmen das Volk verunsichern und die Ausbeuter ermutigen könnten, für eine sofortige Einführung kommunistischer Verhältnisse aus. Die Masse des Volkes soll die neue Ordnung unverzüglich und praktisch als die ihre erfahren, um sie vorbehaltlos bejahen zu können; den Besitzenden aber wird ihr isoliertes Dasein verleidet. Die junge Generation wächst sogleich in gänzlich neuen Verhältnissen auf und kann bei gleicher und gemeinschaftlicher Erziehung neue Bedürfnisse, Fähigkeiten und Gewohnheiten entwickeln. Die revolutionäre Macht soll daher von vornherein die Form einer allgemeinen Demokratie annehmen.[205] Auch Laponneraye und Lahautière sind für eine demokratische Form, legen jedoch das Schwergewicht auf deren staatlich-politische Funktion zur Sicherung der neuen Gesellschaft. Laponneraye entwirft in seinem *Demokratischen Katechismus* eine Volksdemokratie mit allgemeinem Wahlrecht und Einkammersystem, dem die Exekutive untergeordnet wird (siehe Textteil, S. 280 ff.). Zwar grenzt er sich deutlich von der Repräsentativdemokratie bürgerlicher Machart ab. Er betont – gegen die antikommunistische Kampagne des *National* gewandt, der die erstrebte „rote Republik" als Regime der Dummheit und Unfähigkeit diffamiert –, daß die Ehrlichsten und Fähigsten, von ihren Wählern beauftragt, kontrolliert und jederzeit abberufbar, das Staatsruder möglichst billig und unaufwendig bedienen. Auch über das kleinbürgerliche Ideal einer sozialen Demokratie geht er insofern hinaus, als er sich nicht mit der Forderung nach Arbeit und Brot für alle und staatlicher Erziehung und Bildung für jeden begnügt, sondern verlangt, daß die Manufakturen in Volkseigentum überführt, von den Produzenten treuhandlich verwaltet und ihre Erzeugnisse in zentrale Warenspeicher abgeliefert werden. Aber er teilt noch

viele Illusionen kleinbürgerlicher Demokraten von der Allmacht der Aufklärung und öffentlichen Meinung im Rahmen einer demokratischen Republik. Gleichwohl verbindet auch er die kommunistische Forderung nach sozialer Gleichheit mit dem Kampf um politische Macht. Eine weitere Strömung, die „Humanitaires" um Jean-Joseph May, Jules Gay und die Brüder Gabriel und Jean Charavay, knüpft an Maréchals anarchistisch gefärbtes *Manifest der Gleichen*[206] und einige Rousseausche Tendenzen Buonarrotis an. Sie verlangen die Abschaffung der Großstädte als Machtzentren.[207]

In der Frage des Weges und der Taktik im Kampf um die „soziale Republik" müssen sich die babouvistischen Journale und Flugschriften in Anbetracht der scharfen repressiven Maßregeln seit 1834 notgedrungen zurückhalten. Ihre revolutionäre Grundorientierung läßt sich meist nur indirekt aus der Art erschließen, wie sie die Unversöhnlichkeit der Klasseninteressen betonen, gegen Reformprojekte und halbe Maßnahmen polemisieren und fordern, das soziale Gebäude von Grund auf zu zerstören, oder sich in ihrer Analyse geschichtlicher Vorgänge zur Tradition Babeufs und der linken Jakobiner bekennen. Fast alle sind sich darin einig, daß die herrschende Klasse nicht gutwillig auf ihre sozialen und politischen Privilegien verzichten wird. Hierin zeigen sie sich sowohl den kleinbürgerlich-sozialistischen Flickschulen wie dem Reformkommunismus Cabets überlegen. Blanqui prophezeit den Arbeitern schon wenige Wochen nach dem Lyoner Aufstand, daß sie von den Müßiggängern des Jahres 1832 mit Petitionen ebensowenig erreichen werden wie ehedem die Plebejer des Jahres 1789 von den Adligen (siehe Textteil, S. 509 f.).

Alle sehen ihre Hauptaufgabe darin, dafür zu sorgen, daß die arbeitenden Massen in der künftigen Revolution nicht abermals um die Früchte ihres Kampfes

und ihrer Opfer betrogen werden. In der Erziehung des Proletariats zum Bewußtsein seiner Kraft, seiner Rolle in der Gesellschaft und seiner Möglichkeiten, in seiner Orientierung auf das kommunistische Ziel und in der Einheit seines Handelns erblicken sie die Hebel des künftigen Sieges. Unterschiede freilich gibt es – vor der schmerzhaften Lehre des Aufstandes von 1839 – in dem Gewicht, das sie dem Verhältnis von Aufklärung und revolutionärer Aktion beimessen. Alle meinen, daß es zum höheren Bewußtsein des Proletariats beharrlicher Propaganda und politischer Erziehung bedarf. Die einen – Blanqui und die „Jahreszeiten" – halten jedoch die für eine kommunistische Umwälzung erforderliche ideologische und politische Reife der arbeitenden Massen unter den gegebenen Bedingungen für unerreichbar und rüsten sogleich eine geheime Organisation zum Kampf um die Macht, um durch sie die notwendigen Voraussetzungen für die politische und intellektuelle Entwicklung des arbeitenden Volkes zu schaffen. Die klarsten Köpfe unter ihnen, allen voran Blanqui, korrigieren sich hierin nach 1839 weitgehend. Andere, darunter Laponneraye, halten die ideologische Erziehung der Arbeiter für wichtiger als ihre Organisation, die unter den gegebenen Umständen notwendig nur eine geheime sein kann. Ihnen erscheint eine längere Zeitspanne revolutionärer Propaganda unerläßlich, bis die Massen so weit sind, die kommunistische Umwälzung zuwege zu bringen. Sie widmen daher ihre Kraft vorwiegend oder gänzlich der journalistischen Tätigkeit. Bei den wenigsten wird moralische Erziehung und politische Aufklärung zum Mittel der Klassenversöhnung und zum Revolutionsersatz, wie schließlich bei Lahautière, der sich zwar zum politischen Ziel Babeufs bekennt, in den Mitteln jedoch die Illusionen Cabets von der Möglichkeit einer friedlichen Übereinkunft teilt.

Keiner von ihnen kann das Proletariat mit einer er-

folgversprechenden Strategie und Taktik ausrüsten. Die Diskussionen über den Weg zur Macht und die wahrscheinlich notwendige Übergangsperiode verfangen sich in dem Widerspruch, daß das Proletariat sowohl zur Machtergreifung als auch zur kommunistischen Umgestaltung einer politisch-moralischen Reife bedarf, die zu erlangen ihm die herrschenden Verhältnisse durchaus verwehren. Jede Richtung kehrt eine Seite des Problems gegen die andere. Die eine will die Arbeiter durch lange Aufklärung zur kommunistischen Umwälzung befähigen; die andere hält dies unter den gegebenen Umständen für unerreichbar und strebt zur Macht, um die Bedingungen für eine solche Aufklärung zu schaffen. Es handelt sich um jene geschichtliche Dialektik, die Marx in der dritten These über Feuerbach aufhellt: „Die materialistische Lehre von der Veränderung der Umstände und der Erziehung vergißt, daß die Umstände von den Menschen verändert und der Erzieher selbst erzogen werden muß. Sie muß daher die Gesellschaft in zwei Teile – von denen der eine über ihr erhaben ist – sondieren. Das Zusammenfallen des Änderns der Umstände und der menschlichen Tätigkeit oder Selbstveränderung kann nur als *revolutionäre Praxis* gefaßt und rationell verstanden werden."[208]

Durch ihre Orientierung auf das Proletariat aber beginnen die Babouvisten, diese ideologische Zweiteilung der Gesellschaft praktisch zu überwinden, die sich bei den kritisch-utopischen Sozialisten viel stärker ausprägte, obgleich sie auch in der Kluft zwischen geheimer Kaderorganisation und Proletariermassen im Blanquismus fortlebt. Für eine revolutionäre Praxis im Sinne des vielfältigen täglichen politischen, parlamentarischen, gewerkschaftlichen und ideologischen Kampfes zur Selbsterziehung der Arbeiter fehlt nahezu alles: ein modernes Industrieproletariat, bürgerlich-demokratische Freiheiten und eine proletarische

Massenpartei, die die Erfahrungen der Massenkämpfe dank ihrer Einsicht in die gesellschaftliche Gesetzmäßigkeit verarbeitet und ihrerseits die Massen an Hand der eigenen täglichen Erfahrungen lehrt. Aber die Neobabouvisten sind dem Problem auf der Spur, sosehr sie sich noch in seinem Dilemma verstricken. Damit geben sie Marx entscheidende Anstöße für die Lösung.[209] Marx umreißt den Standort, bis zu dem der Arbeiterkommunismus die Frage voranbringt: „Die unermüdliche Propaganda, die diese Proletarier machen, die Diskussionen, die sie täglich unter sich führen, beweisen, wie wenig sie selbst ‚die Alten' bleiben wollen und wie wenig sie überhaupt wollen, daß die Menschen ‚die Alten' bleiben sollen ... sie wissen aber zu gut, daß sie nur unter veränderten Umständen aufhören werden, ‚die Alten' zu sein, und darum sind sie entschlossen, diese Umstände bei der ersten Gelegenheit zu verändern."[210]
Wie die alten Babouvisten setzen auch die linken Kommunisten der dreißiger und vierziger Jahre der politisch-rechtlichen Gleichheitsforderung des Bürgertums die babouvistische Forderung nach „realer" beziehungsweise „sozialer" Gleichheit entgegen. Wie Babeuf verstehen auch sie darunter gleiche soziale Bedingungen durch Abschaffung des Privateigentums an Produktionsmitteln und ihre Überführung in gesellschaftliches Eigentum, durch gleiche Arbeitspflicht für alle und gleiches Recht für jeden, seine Bedürfnisse zu befriedigen sowie an der politischen Machtausübung teilzuhaben, schließlich durch gleiche und gemeinsame Erziehung. Fraglos läßt die babouvistische Gleichheitsforderung, in welcher Form auch immer, noch viele Fragen offen. Ihrem Inhalt nach protestiert sie gegen die vom bürgerlichen Gleichheitsbegriff legitimierten schreienden sozialen Gegensätze und verlangt die Abschaffung der Klassen.[211] Als Prinzip der kommunistischen Ordnung bleibt sie jedoch zu abstrakt,

auch wenn die Babouvisten unter dem Druck der antikommunistischen Gegenwelle, die ihnen vorwirft, die von ihnen geforderte soziale Gleichheit uniformiere die Bedürfnisse, nivelliere das Talent und ersticke das Genie, nunmehr den Gleichheitsbegriff nach verschiedenen Richtungen hin präzisieren und sowohl die Verschiedenheit der Fähigkeiten als auch die Farbpalette der individuellen Bedürfnisse berücksichtigen.

Ausnahmslos alle wenden sich gegen das saint-simonistische Verteilungsprinzip nach der Leistung und beharren auf dem Verteilungsmodus nach dem Bedürfnis. Gegen den Einwand, ein solches Verteilungssystem entbehre des materiellen Anreizes, untergrabe den Wetteifer und fördere die Faulheit, bedienen sie sich der Argumente Saint-Simons und Fouriers und betonen das Freudvolle schöpferischer, von Ausbeutung freier Arbeit im Kollektiv und dessen mobilisierende Kraft. Auf die Behauptung, das babouvistische Verteilungsprinzip hemme die freie Entfaltung eines jeden, erwidern sie, über Babeuf hinausgehend, daß im Gegenteil erst unter kommunistischen Verhältnissen jeder nach seinen speziellen Fähigkeiten arbeiten und nicht allein seine physischen, sondern auch seine intellektuellen und moralischen Bedüfnisse befriedigen kann, daß aber größere Fähigkeit mit höheren Aufgaben, wachsender Verantwortung und öffentlicher Achtung würdiger belohnt sei als mit größerem Einkommen, das die Gefahr einer neuen sozialen Hierarchie heraufbeschwöre. Sie wenden sich gegen eine Interpretation des babouvistischen Gleichheitsbegriffs im Sinne absoluter Gleichheit und betonen, daß Gleichheit nicht Identität bedeutet und die Aufhebung der Ungleichheit daher nicht auf Nivellierung hinausläuft (Dézamy), daß man ferner unter „Gleichheit der Rechte“ nicht gleiche Fähigkeiten und gleiche Bedürfnisse verstehen dürfe (Lahautière). Derart lok-

kern viele Neobabouvisten die naturrechtliche These Buonarrotis von der natürlichen Gleichheit der Menschen auf. Sie beharren auf der Forderung nach gleichen Rechten und Pflichten, beziehen sie aber auf eine individuelle Verschiedenheit, die die gesellschaftliche Organisation in harmonischen Einklang mit dem Ganzen zu bringen hat.

Angesichts der gewaltigen Potenzen der industriellen Entwicklung und durch die Argumente der Saint-Simonisten und die positive Haltung des Owenismus zur Großindustrie nachdenklich gemacht, teilen die revolutionären Kommunisten der vierziger Jahre Buonarrotis Mißtrauen in den industriellen Fortschritt nicht mehr. Sie beginnen sich damit zu beschäftigen, welche Möglichkeiten moderne Technik unter kommunistischen Bedingungen dem kulturellen Fortschritt und dem Wohle der Menschheit eröffnet. Überdies müssen sie sich der bürgerlichen Vorhaltung erwehren, ihr System böte der Entwicklung von Technik und Industrie keinerlei Anreiz und werde die gesamte Menschheit auf das dürftige, elende Dasein des Proletariats herunterbringen und zum Rückfall in die Barbarei führen. Unter diesen Umständen streift der Babouvismus seine ehemals asketischen Züge ab. Die meisten Babouvisten wenden sich nunmehr der großen Industrie zu, empfehlen Produktion im großen Maßstab und Industrialisierung der Landwirtschaft. Den Arbeitern, denen Technik und Wissenschaft als feindliche Mächte entgegentreten, die sie zum Anhängsel der Maschine degradieren, erklären sie, daß diese Kräfte eine Wohltat für die Menschheit sein werden, sobald sie sie in eigene Regie nehmen.[212] Sie befürworten, wenn auch noch zögernd, den ihnen als Privileg der Reichen verhaßten Luxus in Wohnung, Kleidung und Möbeln, sofern er allen zur Verfügung steht[213], und umreißen das kommunistische Zukunftsideal als eine Welt materiellen und kulturel-

len Reichtums mit reicher Blüte von Wissenschaft und Kunst.
Die zunehmende Polarisierung des kleinbürgerlichen und des proletarischen Elements in der republikanischen Bewegung während der zweiten Hälfte der dreißiger Jahre und besonders nach dem Aufstand von 1839 wird von scharfen ideologischen Meinungskämpfen begleitet. Es zeigt sich immer klarer, daß beide mit der bisherigen gemeinsamen Losung von „sozialer Gleichheit" verschiedene Vorstellungen verbinden. Im Begriff der „Gütergemeinschaft" suchen die Babouvisten gegen Ende der dreißiger Jahre die proletarische Zukunftserwartung von einer Welt, in der die natürlichen und produzierten Reichtümer der ganzen Gesellschaft gehören, vom kleinbürgerlich-egalitaristischen Ideal sozialer Gleichheit im Sinne gleichen Eigentums abzugrenzen (siehe die Abgrenzung von der Robespierreschen Eigentumslösung bei Pillot; Textteil, S. 464). Freilich bleibt auch die Formel der „Gütergemeinschaft" noch unpräzise genug, um Mißdeutung aller Art zu erlauben, zum Beispiel die Unterstellung, im Kommunismus werde es keinerlei Besitz an Gütern des persönlichen Bedarfs geben, und bürgerliche Federfüchse bedienen sich ihrer in der Tat, um den Kommunismus zur Vogelscheuche aller Spießerseelen zu machen. Dennoch manifestiert sich in der Forderung nach Vergesellschaftung des Eigentums, der Produktion, des Austauschs und der Verteilung die kühnste und konsequenteste sozialrevolutionäre Strömung der Geschichte. In ihr dokumentiert sich die Weltsicht einer Klasse, die in der Freiheit vom Privateigentum nicht mehr bloß das negative Moment sozialer Entwurzelung erblickt, sondern zugleich die positiven Potenzen gesellschaftlicher Produktionsweise. In der kommunistischen Eigentumsformel äußert sich die Vorurteilslosigkeit einer Klasse, die inmitten einer Welt, in der Eigentum geradezu als Synonym für

Freiheit, Unabhängigkeit, Macht, Reichtum und Glück gilt, eine Gesellschaftsordnung ohne Privateigentum zu ihrem Zukunftsideal erklärt. Bei aller Unbeholfenheit im einzelnen begreifen die kommunistischen Theoretiker des Frühproletariats klar die Inkonsequenz und Untauglichkeit egalitaristischer und sozialistischer Palliative. Sie wollen keine bloße Umverteilung des Eigentums mit Hilfe kleinbürgerlicher Reformen, die den Krebsschaden allen Übels, das Privateigentum an Produktionsmitteln, weiterbestehen lassen. Sie wollen auch keine bloß genossenschaftliche Organisation der Produzenten, bei der die spontanen Gesetze der Konkurrenz, der kapitalistischen Waren- und Geldbeziehungen nach wie vor ihr anarchisches Unwesen treiben und die Gesellschaft dem Zufall ausliefern. Sie erstreben Gemeineigentum an Produktionsmitteln, Planung der Produktion nach gesellschaftlichem Bedürfnis und eine Organisation der Arbeit und Verteilung, in der ein jeder nach seinen Fähigkeiten und Bedürfnissen arbeitet und genießt.
Weltanschaulich verteidigen alle Neobabouvisten gegen die Auffassung christlicher Soziallehren von der natürlichen Schlechtigkeit, vom Bösen im Menschen, die materialistische Einsicht, daß Gesellschaft, Umwelt und Erziehung den Menschen laster- oder tugendhaft machen. Dieser Grundhaltung entspricht, daß bereits der frühe Arbeiterkommunismus nicht auf terroristische Aktionen gegen Eigentümer und Herrscher als Personen orientiert, sondern auf die Umwälzung der Eigentums- und Machtverhältnisse. Die Konsequenz dieser materialistischen Grundhaltung ist bei den einzelnen Richtungen und Vertretern unterschiedlich ausgeprägt. Blanqui, Pillot, Dézamy, May und Gay halten in ihren Journalen und Schriften an der entschieden materialistischen Haltung Babeufs fest und legen den Akzent auf die materiellen Lebensverhältnisse, die eine bestimmte moralische Haltung

erzeugen oder fördern, ohne darum den Einfluß moralischer Erziehung zu unterschätzen. Bei anderen, so bei Buonarroti, Laponneraye und Lahautière, werden moralische Faktoren überbewertet. Stärker und häufiger bricht bei ihnen der kleinbürgerliche Hang zum Moralisieren durch. Die Ausrottung des Egoismus erscheint nicht als Folge der Aufhebung der Ausbeutung, sondern umgekehrt als Voraussetzung (siehe Textteil, S. 256 und 283 f.).
Allerdings deutet der kategorische Imperativ, mit dem zum Beispiel Laponneraye und Lahautière Moral predigen und die Rechte den Pflichten kurzerhand unterordnen, ein Dilemma an, aus dem alle Arbeiterkommunisten vor Marx nicht herauskommen. Im Kampf um Massenanhang stoßen sie auf den Widerspruch zwischen dem Tagesinteresse der Arbeiter und ihrem Grundinteresse an einer kommunistischen Umgestaltung. Sie wissen: ohne Hintansetzen egoistischer Tagesinteressen, ohne Opfer kann eine kommunistische Neuordnung nicht bewerkstelligt werden. Als Materialisten aber begreifen sie ebensogut, daß erst die kommunistische Ordnung dem Menschen die Einordnung des eigenen Interesses in das der Gesellschaft zur natürlichen Lebensäußerung machen wird. Während jedoch Dézamy im Kommunismus das materielle Leben so organisiert haben will, daß individuelles und gesellschaftliches Interesse organisch miteinander verwachsen, glauben Laponneraye und noch mehr Lahautière auch im Kommunismus durch den Appell an die Moral, an die Opferbereitschaft das materielle Interesse des einzelnen dem Gesamtinteresse unterordnen zu müssen.
Der weltanschaulichen Mitgift des Proletariats jener Jahre, die noch mit vielen Fäden in das christliche Milieu der Kleinproduktion eingeflochten ist, aber auch der massiv einsetzenden klerikalen Gegenoffensive dürfte es hauptsächlich zuzuschreiben sein, wenn

einige Neobabouvisten in ihrem Verhältnis zu Religion und Christentum die Inkonsequenzen Buonarrotis beibehalten.
Buonarroti steht dem Rousseauismus Robespierres, den er bis ans Ende seiner Tage vergöttert, weltanschaulich näher als der atheistischen Position Babeufs. Möglicherweise wird sein Ja zum Kult des „Höchsten Wesens" auch von dem politischen Schaden mitbestimmt, den die ultralinke Entchristianisierungspolitik der Hébertisten anrichtete, denn er spricht der „Verirrung der Atheisten" Mitschuld am 9. Thermidor zu.[214] Zwar lehnt er den Offenbarungsglauben ab und identifiziert den Willen der Gottheit mit dem Naturgesetz. Doch empfiehlt er für diejenigen, die den Atheismus abweisen und am Christentum wegen seiner Moral festhalten, „die Ausübung eines Kults, der das höchste Wesen als Schöpfer, Gesetzgeber und Beschützer der Gleichheit darstellt". Mehr noch, er rät, die republikanischen Einrichtungen und Sitten durch religiöse Ideen zu stützen und die Hoffnung auf Unsterblichkeit der Seele zu nähren, da sie der „unfehlbare Richter der Gedanken und Handlungen" sei, und sichert Freiheit der Religionsausübung zu, sofern die öffentliche Ordnung dadurch nicht gestört wird.[215]
In diesem Punkte folgen ihm weder Blanqui noch Dézmay, Pillot, May, Gay und andere Vertreter des konsequent materialistischen Flügels im Neobabouvismus. Sie begnügen sich damit, die urchristliche und Wiedertäuferbewegung als soziale Bewegung der Unterdrückten und Ausgebeuteten darzustellen. Dementsprechend verweist auch Blanqui auf den essäischen Grundsatz, der seit 18 Jahrhunderten das Eigentumsrecht untergräbt. Ähnlich behandelt Dézamy Jesus und die urchristlichen Sekten in seinem Exkurs über die historische Tradition der Kommunisten (siehe Textteil, S. 497). Andere knüpfen hier an und suchen

eine Synthese von Kommunismus und säkular verstandenem Christentum. Derart finden wir – in rationalistischer Weise bei Cabet wie auch bei dem deutschen Arbeiterkommunisten Wilhelm Weitling, mystisch geprägt bei Alphonse Esquiros und mehr noch bei Alphonse Constant – die kommunistische Bewegung des 19. Jahrhunderts nicht nur als historische Fortführerin und geistige Erbin der kommunistischen Bestrebungen der Urchristen und Wiedertäufer verstanden, sondern den Kommunismus als Verwirklichung der moralischen Forderungen des Christentums aufgefaßt.[216] Auch Laponnerayes und Lahautières *L'Intelligence* lehnt den Atheismus als aristokratische Einstellung ab; und durch Lahautières Zeitschrift *Fraternité* von 1841 lichtert noch stärker die Neigung, den Kommunismus als verwirklichte christliche Moral zu verstehen.[217]
Natürlich sind solche aus praktischer Schwäche und theoretischer Hilflosigkeit diktierten Zugeständnisse an eingefleischte christliche Vorstellungen ein höchst fragwürdiges Mittel, die Arbeiter aus den Fesseln ideologischer Rückständigkeit zu lösen. Im Grunde muß die Religion als Ersatz für die noch fehlende materialistische Geschichtsauffassung und die aus ihr abgeleitete historische Begründung des Kommunismus herhalten. Gleichwohl fungieren diese Dokumente als ideologische Streitschriften gegen den antikommunistischen Feldzug der Klerikalen, die den Kommunismus von Kanzel und Katheder als Ausgeburt des Satans als mit dem göttlichen Willen und den Geboten christlicher Moral unvereinbar verteufeln. Sie suchen dem klerikalen Einsatz des christlichen Glaubens zur Rechtfertigung von Unterdrückung und Ausbeutung entgegenzuwirken und die klerikale Ideologie auf ihrem ureigenen Terrain und mit ihren eigenen Waffen zu bekämpfen.

6. *Albert Laponneraye und Richard Lahautière*

Zu den Pionieren der neobabouvistischen Publizistik der dreißiger Jahre gehören Albert Laponneraye und Richard Lahautière. Von Anbeginn zeichnen sich in ihren Auffassungen jene eben angeführten, für den Neobabouvismus charakteristischen Züge ab. Beide teilen Buonarrotis Bewunderung für Robespierre und Marat. Beide bekennen sich zu Babeuf, in dem sie einen Fortführer Robespierres erblicken, und verteidigen ihn gegen Versuche, den Babouvismus egalitaristisch, im Sinne des Agrargesetzes, der gleichen Aufteilung des Eigentums, zu verfälschen. Auf saintsimonistische Argumente gestützt, betonen sie jedoch, daß jede Epoche, jedes Jahrhundert seine eigene Aufgabe zu erfüllen hat und daß die Menschheit in den letzten Jahrzehnten bedeutend vorangeschritten ist. „Seien wir Babouvisten", fordert Laponneraye, „aber fortschrittliche; akzeptieren wir vorbehaltlos und uneingeschränkt Babeufs Idee, aber nicht als endgültige, nicht als letzte Konsequenz des demokratischen Prinzips, nicht als allerletztes Ziel gesellschaftlichen Fortschritts, sondern als Anbruch einer neuen Ära, der Ära der Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit und des gemeinsamen Glücks."[218]

Der Weg beider gleicht dem, der viele aufrechte Demokraten der Volksgesellschaften auf kommunistische Positionen führt. Anfänglich erblicken sie im Proletariat mehr oder minder Hilfstruppen der Republikaner. Die Berührung mit den Arbeitern läßt sie jedoch das Proletariat mit andern Augen sehen; und ihr Kampf für proletarische Interessen bringt sie allmählich dahin, die erstrebte Republik aus proletarischem Blickwinkel zu betrachten. Schließlich finden sie im Kommunismus ihr demokratisches Prinzip am konsequentesten ausgedrückt. Naturgemäß durchläuft dieser Umschmelzungsprozeß viele Zwischenstufen. Ihr Ja

zum Kommunismus bleibt noch mit mancherlei kleinbürgerlichen Illusionen durchwachsen, die nur im praktischen Kampf abgebaut werden können. Hierzu gehören die Überbewertung von Vernunft und Moral bei beiden, die hochgespannten Erwartungen an eine republikanische Staatsform bei Laponneraye, die Ableitung des Kommunismus aus der christlichen Brüderlichkeitsmaxime und die Überzeugung, die Reichen zur Vernunft bringen zu können, bei Lahautière.

Laponneraye ist unter denen, die die Gefängnisse Louis Philippes als Kommunisten entlassen. Die Arbeiter finden in ihm sehr früh einen mitreißenden und unermüdlichen Lehrer, einen talentierten Journalisten und fruchtbaren Historiker. Seine Sympathien für das Proletariat sitzen tief, und der verbissene Haß der Polizei ist berechtigt. Im Frühjahr 1832 wird der Vierundzwanzigjährige erstmals vor den Schranken des Gerichts zum Ankläger der Bildungspolitik des Regimes. Den Geschworenen hält er vor: „Einige Tage nach der Julirevolution von 1830 habe ich eine kostenlose Schule für die Arbeiter eröffnet. Ein Jahr darauf habe ich, um praktischen Unterricht mit sittlicher Erziehung zu verbinden, einen öffentlichen Kursus über die Geschichte Frankreichs begonnen, wiederum zugunsten der Arbeiter. Da die Räume nicht mehr als zwei- bis dreihundert Hörer aufnahmen, ließ ich die Vorlesungen drucken und kostenlos unter den Arbeitern verteilen. Darauf hagelte es Strafverfügungen gegen mich; Türen und Fenster des Vorlesungssaals wurden versiegelt, die Vorlesungen gleich nach ihrer Veröffentlichung beschlagnahmt, mir selber das Lehrdiplom aberkannt.“ [219]

Wegen dieser Geschichtsvorlesungen der Aufreizung zur Mißachtung der königlichen Regierung und zum Klassenhaß angeklagt, bekundet Laponneraye vor Gericht die gleiche Kühnheit wie Blanqui, bezeichnet sich ebenfalls als „Proletarier“ und umreißt die Klassen-

spaltung der Gesellschaft und den Begriff des Volkes im gleichen Sinne, wie wir ihn bald darauf in den Aufnahmeformalitäten der Gesellschaft der „Familien“ und der „Jahreszeiten“ finden: „O nein! Ich habe nicht einen Teil der Nation aufgefordert, sich gegen den andern zu bewaffnen; ich habe die Nation aufgefordert, sich wie ein Mann zu erheben gegen eine Handvoll Aristokraten, die sie unterjocht!“ [220]

Noch aus dem Gefängnis heraus sucht Laponneraye die Arbeiter aufzurütteln (siehe Textteil, S. 272 ff.). Er ruft ihnen ins Bewußtsein, daß *sie* die übergroße Mehrheit bilden, daß *sie* die Hauptlast der Steuern tragen, daß *sie* das Vaterland ernähren und verteidigen, und fordert sie auf, ihren Kampf um ein besseres Dasein, um Bildung und politische Rechte mit dem Kampf um die Republik zu vereinen. In einem Grundsatzartikel seiner Zeitschrift greift er diese Argumente wieder auf, vergleicht die Situation des Proletariats in der modernen Gesellschaft mit der des dritten Stands im Jahre 1789 und wirft dem Proletariat die gleiche Losung zu, mit der dereinst Sieyès die Bourgeoisie in die politische Arena gerufen hatte: „Was ist das Proletariat? Nichts! Was muß es sein? Alles!“ [221]

Am 8. Mai 1837 – dem gleichen Tage, an dem auch Blanqui und Barbès ihre Gefängniszelle verlassen –, durch eine allgemeine Amnestie wieder auf freiem Fuß, bemüht er sich alsbald um die Herausgabe des Wochenblattes *L'Intelligence*. Sie gehört mit ihren dreizehn Nummern, die vom September 1837 bis März 1840 in unregelmäßigen Abständen erscheinen, zu den langlebigsten profiliert babouvistischen Blättern. Ihre Geschichte illustriert hinlänglich den aufreibenden Existenzkampf der Arbeiterpresse dieser Jahre. Wegen der unerschwinglichen Kaution von 50 000 Francs in Paris meldet Laponneraye das Blatt in Orleans an, wo die Kaution nur 7 500 Francs beträgt. Aber La-

ponneraye bleibt natürlich in Paris, und die Sache endet mit einem Jahr Gefängnis und 200 Francs Geldstrafe wegen Umgehung des Pressegesetzes. Es nutzt dem Blatt gar nichts, daß es – um seines legalen Daseins willen – mit seinem Untertitel *Journal de la réforme sociale* (Zeitschrift für Gesellschaftsreform) und wiederholter Beteuerung seiner friedfertigen Absichten die Behörden zu beruhigen sucht. In zweieinhalb Jahren erlebt es zwölf Prozesse, davon sechs in sieben Monaten. Mehrfache Beschlagnahmen verärgern die Abonnenten. Im April 1840 kann es sich mit einem Defizit von 20 655,45 Francs auch als Monatsblatt nicht mehr halten.[222] Als Laponneraye seinen Kampf um die *Intelligence* verloren fürchtet, gründet er im Oktober 1839 die Monatsschrift *La Propagande.*[223] Sie überlebt die zweite Nummer nicht. Bis zum Hals in Schulden, kündigt Laponneraye 1841 unverdrossen das Erscheinen einer neuen Monatszeitschrift *Club, journal de discussion politique et philosophique* an. Es bleibt beim Prospekt.
Nach den letzten Enthüllungen Pépins, der wegen Beteiligung am Attentat des Korsen Fieschi auf Louis Philippe (am 9. Juli 1845) zum Tode verurteilt wird, ist Laponneraye Mitglied der „Familien", möglicherweise auch der „Jahreszeiten".[224] Jedenfalls genießt er dort hinreichend Vertrauen, um vom Aufstandskomitee im Mai 1839 auf die Liste der Mitglieder der Provisorischen Regierung gesetzt zu werden. Ende 1842 agitiert er in Toulouse mit anfänglichem Erfolg unter den dortigen Jüngern Cabets für den revolutionären Weg zum Kommunismus und für ihren Anschluß an die revolutionären kommunistischen Verbindungen.[225] Im Jahre 1843 steht er in Toulouse unter Anklage wegen kommunistischer Propaganda und Organisation einer geheimen Verbindung mit dem Ziel des Aufstands und des Marsches auf Paris.[226]
Laponnerayes *L'Intelligence* streitet im ideologischen

Kampf an allen Fronten. Gegen die Apologeten des herrschenden Systems begründet sie den notwendigen Untergang der Ausbeuterordnung mit saint-simonistischen Argumenten: mit dem unaufhaltsamen Fortschritt der Menschheit in materieller, intellektueller und moralischer Hinsicht, der bisweilen in Riesenschritten, dann wieder unmerklich vor sich gehe, sich jedoch unaufhaltsam auf eine Gesellschaft vollständiger Gleichheit, ohne Ausgebeutete und Ausbeuter, zu bewege. In den letzten fünfzig Jahren sei der Kampf zwischen dem Prinzip der Gleichheit und dem des Privilegs, die seit Menschengedenken miteinander ringen, in seine entscheidende Phase getreten. Von seinem Ausgang werde das Schicksal von Generationen abhängen.[227]
Scharf wendet sich die Zeitschrift gegen die reaktionäre Deutung des Menschen als eines passiven Wesens und erklärt das klerikale Bemühen, das Volk durch Aussicht auf ein jenseitiges Leben zu politischer Abstinenz und zu einem willigen Werkzeug der Tyrannei herunterzubringen, zum öffentlichen Verbrechen.[228] Sie bekämpft die liberale Verhaltensnorm: Jeder für sich, Gott für uns alle, bezeichnet das auf politische Forderungen beschränkte Gleichheitsideal der bürgerlichen Republikaner als Trug und widerlegt die spießerhafte Resignation jener, die meinen, sie könnten sich ungestraft aus den Kämpfen des Alltags in eine kleine private Sphäre zurückziehen.
Das Blatt verfolgt die ökonomischen Kämpfe des Proletariats, korrigiert behutsam und mit viel Einfühlungsvermögen rückständige Denkweisen wie Maschinenstürmerei und sucht die Arbeiter auf die Kernfragen und auf den Hauptfeind zu lenken. Die Zeitung beginnt mit der Erziehung der Arbeiter zu internationaler Solidarität. Als die Erbitterung der Arbeitslosen, von der fürchterlichen Krise des Jahres 1839 zum äußersten getrieben, sich gegen deutsche

Arbeiter wendet, die, weil familienlos, den Lohn drücken, mahnt das Blatt eindringlich zur Klassensolidarität: „Arbeiter von Saint-Antoine, wir beschwören euch, macht Schluß mit den Feindseligkeiten und Gewalttätigkeiten gegen ausländische Arbeiter! Sie sind Menschen wie ihr! Sie haben die gleichen Bedürfnisse wie ihr! Sie haben gleich euch ein Recht zu leben und daher auch ein Recht auf Arbeit! Wenn man euch alles nimmt, so wendet euch gegen das Privileg, das euch erdrückt, nicht aber gegen eure Brüder, die unter Elend und Ausbeutung leiden wie ihr!“[229]

L'Intelligence bejaht den babouvistischen Gedanken einer Übergangsperiode zur ausbeutungsfreien Gesellschaft, in der das Volk erzogen, aus seiner politischen Gleichgültigkeit gerissen und vom Einfluß der reaktionären, zumal der vorherrschenden religiösen Lehren befreit werden muß. Sie warnt vor einer verfrühten Revolution, die nicht mehr als „ein glücklicher Handstreich, eine Eintagsfliege“ sein könnte, und orientiert auf eine längere Periode der Aufklärung und Bewußtseinsbildung. Für diese Zeit empfiehlt sie den Arbeitern zur sofortigen Verbesserung ihrer Lage an fourieristische Muster angelehnte Genossenschaften, allerdings mit dem Modus gleicher Verteilung. Ihr Sofortprogramm greift jene Forderungen wieder auf, die schon Buonarroti der Deputiertenkammer von 1830 einreichte. Es verlangt allgemeines Wahlrecht, wahrhafte Verwirklichung der Volkssouveränität, Abschaffung der Verbrauchssteuern und Verminderung der Regierungsausgaben, darüber hinaus Beseitigung des Eigentumsmonopols und gleiche, gemeinschaftliche Erziehung.[230] Das Blatt gehört zur Lektüre der Mitglieder der „Jahreszeiten“[231] ebenso wie zu der der deutschen Kommunisten.

Schließlich bereichert Laponneraye die babouvistische Literatur der dreißiger Jahre um eine Reihe bemer-

kenswerter Geschichtsstudien. Er führt die saint-simonistischen Ansätze einer materialistischen Geschichtsbetrachtung aus proletarischer Sicht weiter, eröffnet die Tradition einer kommunistischen Geschichtsschreibung und geht hinsichtlich der Auffassung der Geschichte als Geschichte von Klassenkämpfen über das hinaus, was bürgerliche Geschichtsschreiber wie Guizot, Mignet und Thierry leisteten. Dabei greift er bestimmte theoretische und methodische Prinzipien der Saint-Simonisten auf; er akzeptiert ihre Forderung, die Geschichte nicht als Abfolge von Dynastien, sondern als soziale Geschichte der Völker zu studieren, und lenkt den Blick auf das Volk und seine materiellen Interessen als entscheidende Kraft des historischen Fortschritts. Wie in der Folge bei fast allen Babouvisten erscheint die Geschichte als Kampf der Völker für soziale Gleichheit. Im Zentrum der Betrachtung stehen revolutionäre Knotenpunkte. Programm, Verlauf und Erfahrungen früherer sozialer Bewegungen vom Urchristentum über die Bauernkriege in Frankreich, England und Deutschland bis zur Französischen Revolution und darüber hinaus werden analysiert, um aus ihren Niederlagen zu lernen. Zwar gelingt es ihm nicht, zur geschichtlichen Gesetzmäßigkeit vorzustoßen. Auch geht mancherlei von der tiefen dialektischen Einsicht in geschichtliche Zusammenhänge, wie wir sie bei Saint-Simon und Fourier finden, wieder verloren oder bleibt verbal. So erscheint zwar bei Laponneraye die Geschichte der arbeitenden Klassen ebenfalls als Entwicklung vom Sklaven über den Leibeigenen zum Lohnarbeiter. Aber die Unterschiede verlieren ihr Gewicht. Bedeutung wird nur dem allen Gemeinsamen beigemessen: Der Begriff des Proletariats gilt in Geschichte und Gegenwart als Synonym für das arbeitende Volk, für die Ausgebeuteten und Unterdrückten schlechthin.
Gleichwohl rütteln neue geschichtliche Einsichten an

der naturrechtlichen Betrachtungsweise, auch wenn sie sie noch nicht umwerfen. So gelangt Laponneraye in seiner Untersuchung der Französischen Revolution zu Klassenanalysen von bemerkenswerter Präzision. Er erklärt die bürgerliche Revolution als Ablösung der Macht von Adel und Geistlichkeit durch die Bourgeoisie. Dank der Hilfe des Volkes als Sieger hervorgegangen, trat die Bourgeoisie sogleich in die Fußtapfen der bisherigen Ausbeuter, so daß das Volk nur seine Herren wechselte. Die Julimonarchie begreift Laponneraye als ein dem monarchischen Baum aufgepfropftes Bürgerkönigtum, unter dem nur ein Teil der Bourgeoisie, die Geldaristokratie, die Macht erlangte, die der großen Masse der Bourgeoisie lediglich die illusorische Souveränität zugestand, „einen Zettel in eine Urne zu werfen".[232]
Auf fruchtbaren Boden fällt bei Laponneraye Saint-Simons dialektische Einsicht von der historischen Relativität fortschrittlicher Ideen und Einrichtungen. So spricht er dem ansonsten scharf befehdeten Individualismus der Liberalen eine bedingt positive Rolle zu und sieht im ideologischen Kampfbanner der Feuillants und Girondisten ein Zersetzungselement der alten Ordnung. Im Grunde aber erblickt er im Klassenkampf verschiedener Epochen nur Modifikationen des immerwährenden Widerstreits der Prinzipien der Gleichheit und des Privilegs, der mit zunehmender Vernunft und Moral am Ende notwendig zugunsten der Gleichheit entschieden werde. Auf der Suche nach den Ursachen dafür, daß die Erwartungen des Volkes in allen Revolutionen unerfüllt blieben, begnügt sich Laponneraye mit subjektiven Faktoren wie Unwissenheit, Arglosigkeit, Uneinigkeit und Unterlassungssünden infolge mangelnder Konsequenz, wie etwa bei den Jakobinern des Jahres 1793, die sich mit einer deklarativen Zusicherung des Rechts auf Leben zufriedengaben. Um zu verhindern, daß das Volk in der

nächsten Revolution abermals geprellt werde, will er ihm helfen, aus der Geschichte zu lernen.
Es ist eine Geschichtsbetrachtung, die die wirkliche historische Dialektik der sozialen Kämpfe der Volksmassen noch nicht bloßlegt und dennoch die Arbeiter daran gewöhnt, Vergangenheit und Gegenwart als Geschichte von Klassenkämpfen zu verstehen. In der Folge wenden sich fast alle Kommunisten der Geschichte zu, suchen den zeitgenössischen Kommunismus historisch zu untermauern und die Frage zu beantworten, warum alle bisherigen Revolutionen dem Volke nur neue Knechtschaft brachten. Das Geschichtsinteresse der Arbeiter wird nicht nur durch den Andrang zu Laponnerayes Vorlesungen belegt. Ein deutscher Liberaler, den der Sog der Julirevolution nach Paris zog, vermerkt höchst überrascht: „Man mische sich unter die unteren Volksklassen, und man wird hier Geschichte und sogar eine Philosophie der Begebenheiten hören, freilich eine eigene, etwas einseitige ..." Der Pariser Arbeiter „kennt die Geschichte seines Vaterlandes teils aus dem Hörensagen, teils aus Erlebnis ... fragt ihn nach Vergangenheit und Gegenwart, er wird Euch Rede stehen über alles, was möglicherweise auf den jetzigen Zustand der Dinge von Einfluß sein kann."[233] Heine fand 1840 in den Werkstätten der Vorstädte bei den dortigen Arbeitern unter anderem mehrere neue Ausgaben der Reden Robespierres, Pamphlete Marats, Cabets *Geschichte der Revolution* und Buonarrotis *Geschichte der Verschwörung Babeufs.*[234]
Richard Lahautière ist einer der jüngsten neobabouvistischen Publizisten. Die Revolution von 1830 erlebt er als Siebzehnjähriger. Sein Wirken für den Babouvismus währt nicht viel länger als ein Jahrzehnt, und während dieser kurzen Zeit bleibt das Verhältnis zu seinen kommunistischen Genossen nicht ungetrübt. Einige Kampfgefährten verübeln ihm seine etwas

überstürzte Emigration an den Genfer See. Lahautière ist unter den verhafteten Demonstranten, die die Abschaffung der Todesstrafe fordern, um die Führer der „Jahreszeiten" vor dem Schlimmsten zu bewahren, wird dann jedoch ohne Verfahren freigelassen und geht für mehr als ein Jahr in die Schweiz, nachdem er mit Choron für Ende Juli 1839 die erste Nummer einer babouvistischen Monatszeitschrift *L'Égalité* angekündigt hat, von der dann nur der Prospekt erscheint.[235] Sebastian Seiler berichtet, wie Lahautière „von seinen Pariser Freunden streng dafür getadelt wurde, daß er die angezeigte Monatsschrift und seinen Posten in Paris verlassen habe, nachdem er durch Zurückzug seiner Gelder die *Intelligence* getötet".[236]
Nach Paris zurückgekehrt, arbeitet Lahautière mit Dézamy zunächst in Cabets Redaktion des *Populaire*[237], kann indes das selbstherrliche Regime des „Vaters" der Ikarier genau wie Dézamy nicht lange ertragen. In der Folge gibt er ein selbständiges Journal, *La Fraternité*, heraus, das mit Unterbrechung und zweimaligem Wechsel des Redaktionsstabs das langlebigste babouvistische Organ der vierziger Jahre und Opponent des *Populaire* wird.[238]
Weshalb Lahautière sich 1839 von Laponneraye getrennt und seinen Redaktionsposten in der *Intelligence* verlassen hat, wissen wir nicht. Die überlieferten Angaben sind widersprüchlich. Nach den Ermittlungen Senciers war er der gerichtlichen Verfolgungen müde, denen er sich als Mitredakteur der *Intelligence* ausgesetzt sah.[239] Der französische Forscher Morange und ihm folgend der sowjetische Historiker Wolgin vermuten ideologische Meinungsverschiedenheiten.[240] Es liegt nahe, daß Lahautières deistische Tendenzen und die daraus abgeleiteten Brüderlichkeitsmaximen, die er ähnlich den Saint-Simonisten als Prophylaxe gegen Klassenkampf und Revolution und als Basis der künftigen Ordnung anbietet, Laponneraye wenig behagen.

„Töten wir in uns den Geist des Egoismus und der Vereinzelung", ruft Lahautière, „ersetzen wir ihn durch Aufopferung und Brüderlichkeit, und morgen wird die Gütergemeinschaft erstehen!"[241] Zwar bricht auch Laponneraye für einen strengen Materialismus keine Lanze; aber als hervorragender Geschichtskenner ein Verteidiger des Klassenkampfes, beschränkt er sich in bezug auf das Christentum darauf, die zeitgenössische kommunistische Bewegung als historische Fortführerin der urchristlichen Bestrebungen anzusehen.

Insgesamt finden wir bei beiden mehr Übereinstimmung als Unterschiede. Wie Laponneraye erblickt Lahautière im Babouvismus einen konsequent weitergetriebenen Robespierrismus und erklärt die 1793 unerfüllt gebliebenen Erwartungen der kämpfenden Massen aus Unterlassungssünden des Konvents. Auch er verweist auf Zeitbedingtes und Bleibendes im Babouvismus und betont, es komme nicht darauf an, sich sklavisch an ihn zu klammern, sondern darauf, das Wesentliche zu bewahren und weiterzuführen. Den Kommunismus leitet er gleichfalls aus dem Naturrecht ab; die Geschichte versteht er als immerwährenden Kampf zwischen Gleichheit und Privileg, in dem nur die Namen wechselten; zur politischen Erziehung verlangt er Kenntnis von Vergangenheit und Zukunft und ein Geschichtsbild, das nicht die Geschichte der Könige, sondern der Völker wiedergibt. Politisch erstrebt Lahautière eine Volksdemokratie, wie schon Laponneraye sie verficht; er sieht im Diktaturgedanken Babeufs eine den Schwächen der damaligen Demokratie und der Unwissenheit der Massen geschuldete Notlösung und hält für den Übergang zum Kommunismus Aufklärung und Erziehung für entscheidend.[242]

Während jedoch bei Laponneraye weitergehende geschichtliche Einsichten bereits mit dem abstrakten Naturrechtsstandpunkt kollidieren, erscheinen dieselben

Thesen bei dem Systematiker Lahautière gleichsam historisch entleert und auf den dürren Boden logischer Kategorien verpflanzt. Ist der Kampf der beiden Prinzipien der Gleichheit und des Privilegs in der Geschichte bei Laponneraye nurmehr Ausdruck seines Unvermögens, die Spezifik der geschichtlichen Klassenkämpfe zu erfassen, die er in der konkreten Darstellung schon glasklar herauskristallisiert, so verdünnen sich die gleichen Einsichten bei Lahautière wieder zu starren Vernunftsprinzipien. Der Kommunismus erscheint als einfaches Ummünzen der bürgerlichen Freiheits-, Gleichheits- und Brüderlichkeitslosungen ins Proletarische, als Interpretation der bürgerlichen Menschenrechtserklärung aus proletarischer Sicht. Dadurch treten bei Lahautière, trotz bisweilen fast wörtlicher Übereinstimmung der Ansichten, die Schwächen des abstrakten Naturrechtsdenkens schärfer hervor als bei Laponneraye. Um der Bourgeoisie nachzuweisen, wie weit die nach ihren Prinzipien eingerichtete Gesellschaft von ihren himmelstürmenden Verheißungen entfernt ist, genügt das freilich vollauf.

Lahautières *Kleiner Katechismus* (s. Textteil, S. 251 ff.) ist nicht sein reifstes Werk – er sagt in späteren Schriften manches besser und klarer. An der hier auf knappem Raum dargelegten Auffassung zu den Grundfragen aber rüttelt er nie. In weltanschaulicher Konsequenz und politischem Scharfblick bleibt er hinter Vertretern des linken babouvistischen Flügels zurück, hinter Blanqui, Pillot, Dézamy, den „Egalitaires" und „Humanitaires", die einen strengen Materialismus verfechten und über den Klassenantagonismus keinerlei Illusionen hegen. Ähnlich Cabet glaubt er, alle Menschen für das kommunistische Prinzip gewinnen zu können. „Kommt mutig zu uns, ihr Reichen, kommt mutig zu uns, alle Menschen guten Willens!" ruft er den Besitzenden zu.[243] An Originalität ist er dem Theoretiker Dézamy und dem Historiker Laponne-

raye unterlegen, deren Geschichtsdenken und politisches Ideal er teilt. In seiner Vorstellung der kommunistischen Zukunft entlehnt er mancherlei von Cabet, und weltanschaulich bewegt er sich, namentlich mit der überragenden Rolle, die er einer rationalistischen und säkularisierten „Religion“ der Brüderlichkeit für den Übergang wie für die kommunistische Ordnung überhaupt zuspricht, in den Geleisen des „Neuen Christentums“ der Saint-Simonisten und besonders Pierre Leroux'.

Aber Lahautière legt erstmals die ideologischen Grundpositionen der Neobabouvisten geschlossen dar, lange vor Dézamy, allseitiger als Laponneraye und umfassender als Pillot. Er berücksichtigt insbesondere einiges Neue gegenüber dem alten Babouvismus. Gegen den Vorwurf des Asketismus und der Gleichmacherei charakterisiert Lahautière den Kommunismus bereits als eine Welt mit hohem Lebensstandard, hoch entwickelter Technik und Wissenschaft und aufblühender Kunst und Kultur, deren Farbenpracht daher rührt, daß sie vom Privileg der Minderheit zum Besitz aller geworden ist. Er betont das unaufhörliche Fortschreiten der Menschheit in ihren Bedürfnissen wie in ihren Fähigkeiten ebenso wie deren individuelle Verschiedenheit und pariert damit stillschweigend erste Attacken der Gegner des Kommunismus.[244] Lahautière befürwortet und begründet das kommunistische Verteilungsprinzip der Arbeit nach individuellen Neigungen und Fähigkeiten und das der Güter nach individuellem Geschmack und Bedürfnis und verteidigt beides sowohl gegen das saint-simonistische Leistungsprinzip, das auf eine neue Hierarchie hinauslaufe, wie gegen das fourieristische, das Individualismus und Privatinteresse beibehalte.[245]

Als Ende 1839 der bürgerlich-republikanische *National* und die kleinbürgerlich-demokratische Presse gleichzeitig mit plumpen Verleumdungen über die

Babouvisten herfallen[246] und sie als Fortschrittsfeinde und Kulturbanausen verschreien, springt Lahautière als einer der ersten in die Bresche. Er verteidigt Babeuf gegen jene, die sich auf Rousseau und Robespierre berufen, um Babeuf vorzuwerfen, die von ihm geforderte Gleichheit verneine alle wirkliche Freiheit. Babeuf habe keineswegs mit der revolutionären Tradition gebrochen, sondern vielmehr den Grundsatz der Gleichheit konsequent bis zur Notwendigkeit des Gemeineigentums als Bedingung wirklicher Gleichheit aller in Erziehung, Arbeit und Verteilung fortentwikkelt. Freilich interpretiert Lahautière Babeuf auf neobabouvistische Weise: „Babeuf wußte so gut wie ihr, daß es Menschen gibt, deren Bedürfnisse nicht so einfach zu befriedigen sind, und daß andere zur Arbeit geringere körperliche und geistige Fähigkeiten mitbringen; aber er wußte besser als ihr, ... daß alle, wenn sie ihren Kräften gemäß zum allgemeinen Reichtum beitragen, auch aus dem gemeinsamen Fonds ihren individuellen Bedürfnissen entsprechend versorgt werden können." – „Die Menschen sind von Geburt nicht gleich an Kraft und Bedürfnissen, wie man es lächerlicherweise Babeuf unterstellen möchte, sondern gleich an Rechten."[247] Lahautière korrigiert die irrtümliche Ansicht, die geforderte Abschaffung des Privateigentums beziehe sich auf Dinge des persönlichen Bedarfs, und erklärt, daß in dieser Hinsicht der Kommunismus das Privateigentum sogar festigt, weil er erstmals einem jeden alles Lebensnotwendige wirklich garantiert.

Gegen jene, die den Kommunismus mit Anarchie gleichsetzen, macht er geltend, daß allein der Kommunismus der sozialen Natur des Menschen gerecht wird, weil er die Menschen harmonisch vereinigt, die individuellen Schwächen und Einseitigkeiten ausgleicht und somit die Gesellschaft erstmals als *Ordnung* konstituiert.[248]

Lahautière bringt die neobabouvistischen Auffassungen auf jene einfachen einprägsamen Formeln, derer die damaligen Arbeiter bedürfen, von denen ein beträchtlicher Teil nicht lesen kann. Seine Schriften finden Widerhall, auch bei deutschen Kommunisten und Sozialisten. Durch die Übersetzung seines *Kleinen Katechismus* und seines Hauptwerkes *Über das gesellschaftliche Gesetz* werden viele deutsche Kommunisten und Sozialisten mit dem Babouvismus bekannt. Einige erwähnen ihn, andere berichten in der deutschen Publizistik über sein Werk und Wirken.[249] Für Lahautières Schriften gilt in hohem Maße, was Heine vermerkt: „Die Propaganda des Kommunismus besitzt eine Sprache, die jedes Volk versteht; die Elemente dieser Universalsprache sind so einfach wie der Hunger, wie der Neid, wie der Tod. Das lernt sich so leicht!"[250]

IV. Kleinbürgerlicher Sozialismus in der Epoche der industriellen Revolution (1840–1848)

Die Folgen der zunehmenden Konzentration des Kapitals, verschlimmert durch die verheerenden Auswirkungen der ökonomischen Krise verschärfen Ende der dreißiger, Anfang der vierziger Jahre die Klassengegensätze in allen Lebensbereichen. Der wirtschaftliche Erdrutsch führt politisch zur Herausbildung von drei Gruppierungen innerhalb der republikanischen Opposition. Um die sogenannten *Bourgeoisrepublikaner* sammeln sich jene Industriellen und Großhändler, die sich vom Juliregime wirtschaftlich benachteiligt finden. Tatsächlich bereichert sich die Finanzbourgeoisie nicht bloß durch die Schutzzollpolitik, sie versteht es genausogut, sich beim staatlich subventionierten Eisenbahnbau die fettesten Brocken zuzuschanzen. Auch in der Abgeordnetenkammer wußte sie sich inzwischen den maßgebenden Einfluß zu verschaffen. Um hier ein Wörtchen mitzureden und die Gewichte zu eigenen Gunsten zu verschieben, kämpft die Industriebourgeoisie, die mit dem Vormarsch der industriellen Revolution allmählich erstarkt, für eine Wahlrechtsreform.

Rapide und unaufhaltsam sinkt der Stern des Juliregimes vor allem in den Reihen der Kleinproduzenten. Die Bauern, bis über beide Ohren verschuldet, hassen diese Dynastie der Geldsäcke. Unter den städtischen Kleinproduzenten und mittleren Unternehmern wächst der Groll über eine Wirtschaftspolitik, die nichts gegen ihren drohenden Ruin unternimmt und ihnen zugleich alle politische Einflußnahme versagt. Auch die Intellektuellen verabscheuen ein Regime,

das ihnen alle politischen Rechte verweigert, die es jedem strohdummen Reichen zubilligt. Der Stimmungsumschwung in diesen Schichten äußert sich unter anderem in der Nationalgarde, die nun gegen ein Regime aufzumucken beginnt, das sie anfänglich willig unterstützte. Diese kleinen und mittleren Schichten der Bourgeoisie finden ihre politischen Wortführer in den *kleinbürgerlichen Demokraten*, von denen ein kleinerer Teil weiterhin in geheimen Verbindungen auf den revolutionären Umsturz des Juliregimes hinarbeitet, während die meisten die Lösung ihrer Probleme vom allgemeinen Wahlrecht erhoffen. Aus ihrem Lager kristallisiert sich Anfang der vierziger Jahre eine Gruppierung sozialer Demokraten heraus, die ihren Kampf um politische Rechte mit sozialen Forderungen für die Verbesserung der Lage der Arbeiter verbinden. Sie alle suchen unter den Arbeitern ihre Massenbasis. Den einen geht es aufrichtig darum, dem grauenerregenden Elend des arbeitenden Volkes abzuhelfen. Andere greifen zu einem Sozialprogramm lediglich als Köder zur Rekrutenwerbung im Kampf um die eigene Macht, als Prophylaxe gegen den Kommunismus und kämpfen für eine Wahlrechtsreform als Mittel, um „eine Revolution zu verhindern und das Eigentum vor dem Angriff des Kommunismus zu retten".[251]

Die Arbeiter stehen anfänglich diesen politischen Kämpfen fern. Ihre Kraft wird gänzlich im erbitterten Existenzkampf aufgerieben, der sich Anfang der vierziger Jahre in einer wuchtigen Streikbewegung verdichtet. Der Stillstand der Geschäfte zermalmt binnen kurzem Hunderttausende kleiner Existenzen. Der kleinbürgerliche Demokrat Ledru-Rollin spricht 1845 im Rechenschaftsbericht an seine Wähler von fast 30 Millionen „Proletariern" bei 34 1/2 Millionen Einwohnern; unter ihnen gibt es 4 Millionen Bettler in den Städten und weitere 4 Millionen heimatlose Land-

streicher.[252] Das heißt, im Frankreich der vierziger Jahre ist jeder vierte Arbeiter erwerbslos. Indessen nimmt das Proletariat die Wahlrechtsreformbewegung als willkommene Gelegenheit zu einer umfassenden Agitation für die Abschaffung der verhaßten Arbeitsbücher. Es erlebt erneut, wie die Behörden mit den Unternehmern gemeinsame Sache machen. Während wütende Kapitalisten die aktivsten Agitatoren anhand erlogener Anzeigen hinter Schloß und Riegel bringen, jagen die polizeilichen Schlägertrupps des Innenministers Thiers die friedlich beratenden Delegierten der verschiedenen Berufszweige der Hauptstadt mit Knüppeln auseinander, verhaften sie zu Hunderten und sperren sie bis zu zwei Jahren ins Gefängnis.[253] Was nutzt es ihnen schon, daß das Innenministerium im Oktober aus den Händen des künftigen Kommuneschlächters Thiers in die von Guizot übergeht. Der weiß als Rezept „gegen die revolutionäre Einstellung der armen Klassen nur eine wirksame Garantie: Arbeit, Arbeit und nochmals Arbeit!“[254]

Diese allgemeine soziale und politische Unzufriedenheit aller von der politischen Macht ausgeschlossenen Schichten schwelt im Hintergrund der Wahlrechtsreformbewegung, die Ende der dreißiger Jahre von den Bourgeoisrepublikanern eingeleitet wird. Während die jedoch eine bloße Erweiterung des Zensus wollen, treiben die Demokraten die Bewegung sogleich weiter bis zur Forderung nach allgemeinem Wahlrecht. In der ersten Hälfte des Jahres 1840 greifen schließlich die *Kommunisten* als dritte Gruppierung in die Wahlrechtskämpfe ein, machen in der Forderung nach „realer“ statt nur politischer Gleichheit das proletarische Interesse geltend und reihen die Arbeiter in die politische Opposition gegen das Bürgerkönigtum ein.

Neben dieser Bankettbewegung – der wegen des Versammlungsverbots einzig möglichen Form politischer

Willenskundgebung, zu der alle oppositionellen Parteien ihre Zuflucht nehmen – kommen mannigfaltige soziale Reformprojekte auf, mit denen das Kleinbürgertum der drohenden Proletarisierung zu entgehen sucht. Das Kleinbürgertum fühlt sich inzwischen von zwei Seiten in die Zange genommen. Einerseits fürchtet es, von der wachsenden maschinellen Großproduktion zerrieben zu werden, andererseits glaubt es sein Kleineigentum von den kommunistischen Forderungen in Frage gestellt. Es hofft, den vernichtenden Folgen der industriellen Revolution auf einem dritten Wege zu entrinnen.

Ideologisch schlägt sich das im Aufkommen verschiedenartiger einflußreicher kleinbürgerlich-sozialistischer Strömungen nieder. Zu den Ausläufern saint-simonistischer und fourieristischer Bestrebungen bei Pierre Leroux, Constantin Pecqueur, Philippe Buchez, Victor Considerant und anderen gesellen sich Anfang der vierziger Jahre neue Spielarten. Sie treten von Anbeginn radikaler auf als ihre Vorgänger und Konkurrenten, nicht nur durch ihren schneidenden Ton, sondern auch dadurch, daß sie wie die Kommunisten die Eigentumsfrage ins Blickfeld rücken. Ihr Widerhall ist um so mächtiger, als ihr heftiger Protest und ihre Suche nach einem Ausweg über Eigentumsreformen aus der Sicht des Kleinproduzenten der Mentalität der großen Masse der Werktätigen entspricht. Sie dringen auch in die dem Kleinbetrieb noch verhafteten proletarischen Schichten ein, was nicht ausschließt, daß mancher kleine Meister mit kommunistischen Ideen sympathisiert. Der kleinbürgerliche Sozialismus wendet sich ebenso erbittert gegen die vom Liberalismus verteidigte freie Konkurrenz wie gegen die vom Kommunismus geforderte Gütergemeinschaft. Die Differenzierung zeichnet sich schon äußerlich darin ab, daß das proletarische Emanzipationsprogramm nunmehr als „Kommunismus“ oder als „Gütergemein-

schaft" präzisiert wird, zumal der Begriff der „sozialen Gleichheit" auch bei den kleinbürgerlichen Demokraten auftritt, während der der „sozialen Revolution" inzwischen von friedlichen Reformprogrammen beansprucht wird, für die sich im allgemeinen nunmehr die Bezeichnung „Sozialismus" durchsetzt. Wohl berühren sich kleinbürgerlich-sozialistische und proletarisch-kommunistische Kritik in vielen Punkten; dennoch sind sie nicht identisch. Im Kreuzfeuer des kleinbürgerlichen Protestes am Kapitalismus steht, was die Interessen der Handwerker, Bauern und kleinen Kaufleute verletzt: die Anarchie der Produktion, die den Absatz ihrer Produkte gefährdet, die wucherischen Praktiken der Geldleute, die ihnen die Erneuerung und Erweiterung ihrer Produktionsmittel verbauen und sie bis zum Hals verschulden, schließlich die Konkurrenz der maschinellen Großproduktion, der sie nicht gewachsen sind und die das Kapital in den Händen der reichen Bourgeoisie konzentriert. Indessen wollen die Sozialisten das Eigentum nur reformieren; die Kommunisten wollen es abschaffen. Die Sozialisten erstreben einen Ausgleich der Klassengegensätze, die Kommunisten die Aufhebung der Klassen. Die Sozialisten suchen – im Gefühl ihrer von der Vereinzelung rührenden Schwäche – die Unterstützung der Besitzenden oder die Hilfe des Staates; die revolutionären Kommunisten orientieren die Werktätigen auf die Befreiung aus eigener Kraft, auf die politische Entmachtung der Ausbeuterklassen und auf die Errichtung ihrer eigenen Macht. Gewiß setzen sich die kleinbürgerlichen Sozialisten auch für die Sorgen und Nöte des Proletariats ein, mit Mut und Sympathie, mit aufrüttelnden Argumenten und unwiderleglichem Beweismaterial, aber aus dem Blickwinkel des Kleineigentümers und mit dem Ziel, Bourgeoisie und Proletariat zu einem gütlichen Ausgleich zu bringen und den Arbeiter zum Eigentümer zu machen.

Der kleinbürgerliche Sozialismus reflektiert diese Zwiespältigkeit seiner Träger. Zwei Seelen wohnen in ihrer Brust. Als werktätige Klasse rebelliert das Kleinbürgertum wie das Proletariat gegen Ausbeutung und Unterdrückung durch das große Kapital. In steter Furcht, ins Proletariat hinabgeschleudert zu werden, aber nimmt es am Proletariat nur die negativen Seiten seines Daseins wahr. Es sieht in seiner Lage nur das Elend, nicht das revolutionäre Ferment. Niemals erfährt es jene Unabhängigkeit, die die Freiheit von Eigentumsfesseln gewährt; niemals schmeckt es das Kraftgefühl, das die Zugehörigkeit zu einer durch die Arbeit selbst zusammengeschweißten Armee verschafft; niemals spürt es die Macht ihres einmütigen Handelns. Der Eigentümerseele in ihm ist Sicherheit, Gerechtigkeit und Freiheit ohne Eigentum undenkbar. Sie fürchtet jene gesellschaftliche Verfügungsgewalt über das Eigentum, die die Kommunisten fordern, genauso wie das Eigentumsmonopol der Bourgeoisie und der Großgrundbesitzer. Ihr schaudert vor der gesellschaftlichen Produktion im Kommunismus, das ihr in der düsteren Vision der Manufakturen und der aufkommenden Fabriken vorschwebt, mit all ihrem menschenmörderischen Zwang, der Leib und Seele zermürbt. Die kommunistische Doktrin erscheint ihr als Religion des Elends, des Arbeitsekels, als Tod aller Individualität. Die gleiche Eigentümerseele in ihm widersetzt sich naturgemäß allen Formen des proletarischen Klassenkampfes, sie findet die Arbeiterkoalition bedrohlich, die Streiks erpresserisch und fürchtet im proletarischen Kampf um die Macht die Heraufkunft neuer Tyrannei.

Im Grunde möchten die kleinbürgerlichen Sozialisten die bestehenden Verhältnisse ohne ihre Schatten. Sie wollen der kapitalistischen Entwicklung Einhalt gebieten. Das macht sie im historischen Sinne reaktionär. Daher ist der utopische Charakter ihrer Systeme von

anderer Art als der des kritisch-utopischen Sozialismus. Was bei Saint-Simon und Fourier vornehmlich Mangel und Schranke war, wird nun zum Utopischen im absoluten Sinne. Das Utopische ihrer Bestrebungen ist nicht mehr bloß das noch nicht, nicht in dieser Art und nicht auf diesem Wege, sondern das niemals, unter keinen Umständen und auf keine Weise Mögliche. Insofern nährt der kleinbürgerliche Sozialismus verderbliche Illusionen.
Dennoch kann man den kleinbürgerlichen Sozialismus Anfang der vierziger Jahre nicht schlechthin als reaktionäre Utopie abtun. Die Masse der Kleinproduzenten stellt in den Anfängen der industriellen Revolution zahlenmäßig die absolute Übermacht. Das Proletariat allein vermag wenig, und die Geschichte kommt nicht voran, solange diese breite Zwischenklasse nicht gleichfalls gegen die bestehenden Verhältnisse rebelliert. Naturgemäß nehmen ihr Protest und ihre Zukunftserwartung ausgeprägt eigene Formen an. Auch können sich die von der sozialen Zwitterstellung des Kleinbürgertums zwangsläufig erzeugten Illusionen nicht anders abschleifen als auf dem Mühlstein wirklicher Klassenkämpfe und ihrer Niederlagen. Nur im täglichen praktischen Kampf gerinnen verlorene Illusionen zu gewonnener Erkenntnis. Als Ideologie einer Klasse, die selber vom Kapitalismus erdrückt wird und nach und nach die Reihen des Proletariats auffüllt, verkörpert der kleinbürgerliche Sozialismus eine historisch unvermeidliche Entwicklungsstufe des sozialistischen Denkens. Ungeachtet vieler Halbheiten rüttelt seine Kritik am Gefüge der bürgerlichen Ordnung. Seine Sonde berührt unheilbare Wunden des kapitalistischen Systems. Er weist dessen Unfähigkeit nach, die Produktion zum Wohle der gesamten Gesellschaft zu organisieren. Schließlich wirft er auch theoretisch wichtige Fragen der sozialen Umgestaltung auf und trägt eine Fülle sozialkritischen Materials zusammen.

In Ökonomie, Rechtswissenschaft und Geschichte oft besser bewandert als mancher Kommunist, führen seine Vertreter im ideologischen Kampf eine scharfe Klinge, geißeln mit schneidendem Hohn die Apologetik bürgerlicher Wissenschaftler und beleuchten rücksichtslos den Abgrund zwischen liberalen Verheißungen und kapitalistischer Wirklichkeit. Auch als Journalisten – man denke nur an Proudhon 1848 – sind sie nicht selten erfahrener als mancher Kommunist, und da sie im Unterschied zu ihnen – Cabet und Lahautière ausgenommen – revolutionärer Umsturzabsichten kaum verdächtig sind, können sie legal wirken und erreichen einen breiten Leserkreis. Dank ihrer publizistischen Tätigkeit werden manche Arbeiter erstmals mit sozialistischen Theorien bekannt. Überdies akzeptieren viele Arbeiter ihre Kritik, verwenden ihr Material und ihre Argumente, ohne darum alle ihre Halbheiten zu teilen.

1. Pierre-Joseph Proudhon

Im Chor der kleinbürgerlich-sozialistischen Literatur der vierziger Jahre nimmt sich Proudhons sozialkritisches Erstlingswerk *Was ist das Eigentum?*, 1840, mitsamt seiner lakonischen Antwort „Raub" aus wie eine helle Fanfare. „... wenn ich irgendein französisches Buch ins Englische übersetzt sehen möchte, so ist es dieses", schreibt Engels noch drei Jahre hernach.[255] Proudhon sagt darin zwar wenig, worauf nicht Sozialisten und Kommunisten lange vor ihm schon hingewiesen haben. Dennoch ist diese Schrift nicht bloß sein bestes Buch, sondern nach Marx' Urteil „epochemachend, wenn nicht durch seinen Inhalt, so doch durch die neue und kecke Art, Altes zu sagen ... Herausfordernder Trotz, der das ökonomische ‚Allerheiligste' antastet, geistreiche Paradoxie, womit der ge-

meine Bürgerverstand gefoppt wird, zerreißendes Urteil, bittre Ironie, dann und wann durchschauend ein tiefes und wahres Gefühl der Empörung über die Infamie des Bestehenden, revolutionärer Ernst – durch alles das elektrisierte ‚Qu'est-ce que la propriété?' und gab einen großen Anstoß bei seinem ersten Erscheinen." In der „starken Muskulatur des Stils", die schon Cabet rühmte, und darin, daß Proudhon „den *Ton* legte auf gewisse . . . für den Fortschritt der Kritik wichtige Punkte", die bei Saint-Simon und Fourier im Halbdunkel geblieben waren, sieht Marx das Hauptverdienst.[256] Die Arbeiter, denen Proudhon das Buch widmet, beindruckt die gedankliche Schürfarbeit des Autodidakten, der man anmerkt, daß alles, was er sagt, durch seinen eigenen Kopf gegangen ist; ihnen imponiert die Respektlosigkeit, mit der er, einer der ihren, mit den Autoritäten der bürgerlichen Wissenschaft umspringt.

Proudhons Bestreben, den Ursprung zumal des kapitalistischen Eigentums aus dem Raub fremder Arbeit nachzuweisen, versorgt das Proletariat mit scharfer ideologischer Munition. Proudhon widerlegt die herrschenden Lehrmeinungen der bürgerlichen Ökonomen und Rechtswissenschaftler und beweist an Hand ihrer eigenen Thesen, daß die besitzenden Klassen kein Recht auf ihr Eigentum haben, daß es vielmehr rechtens den Produzenten gehört. Grundeigentümer und Kapitalisten klagt Proudhon an, sich zu Unrecht den vom Arbeiter geschaffenen Mehrwert ohne entsprechende Gegenleistung an Lohn und sozialer Sicherheit anzueignen; und wenn es ihm auch nicht gelingt, das Geheimnis des Mehrwerts zu entschleiern, so rückt doch von nun an – wie zuvor schon bei den englischen Sozialisten – die Frage der Ausbeutung ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Proudhons Nachweis der Ausbeutung als wesentliches Charakteristikum der Lohnarbeit ergänzt die Sozialkritik Saint-Simons und Fou-

riers und vertieft die Auffassung der zeitgenössischen Kommunisten.
Aus den Widersprüchen der kapitalistischen Produktionsweise sucht Proudhon das Paradoxon abzuleiten, daß das Eigentum „unmöglich" ist. Denn alle bürgerlichen Gesellschaftstheoretiker müssen nicht nur, wenn sie seine Entstehung erklären wollen, von einer ursprünglichen Gleichheit ausgehen; sondern wenn man ihre Lehrsätze zu Ende denkt, schlägt das Eigentum, auf die Spitze getrieben, notwendig wieder in Gleichheit um. So meint Proudhon, der wie die zeitgenössische Ökonomie die produktive Konsumtion nicht von der individuellen unterscheidet, der Kapitalist sei an einem bestimmten Punkt nicht mehr imstande, den Mehrwert zu realisieren, weil der Arbeiter die von ihm geschaffenen Produkte nur bis zur Höhe seines Lohns zurückkaufen könne, anders gesagt, die ständige Unterkonsumtion der Massen mache das Eigentumsmonopol unmöglich. Dieser Kurzschluß verführt Proudhon in der Folge dazu, die Überwindung des kapitalistischen Eigentums zu leichtzunehmen, die Lösung der Probleme in der Zirkulationssphäre zu suchen und die Überwindung aller Widersprüche von der Organisation eines „gerechten Austauschs" zu erhoffen. Proudhon übersieht, daß sich in den Widersprüchen und Inkonsequenzen der bürgerlichen Ökonomen, die er beim Wort nimmt, reale widersprüchliche Bewegungsgesetze des Kapitalismus verbergen, die der Nachweis ihrer „Unmöglichkeit" weder aufhellt noch aus der Welt schafft. Marx hält ihm zugute, daß ebenso, „wie die erste Kritik jeder Wissenschaft notwendig in Voraussetzungen der Wissenschaft, die sie bekämpft, befangen ist", auch Proudhon gegen die bürgerliche Ökonomie noch auf deren eigenem Boden antritt.[257] Gleichwohl widerlegt Proudhon alle bürgerlichen Bemühungen, die bestehenden Eigentumsverhältnisse zu rechtfertigen, mit ihrer eigenen Logik, ins-

besondere jene rührselig-verlogene Legende, der Kapitalist habe sein Eigentum durch eigene Tüchtigkeit und persönlichen Fleiß erworben.
Die scharfe Kritik und die verblüffende Art, den Gegner mit seiner eigenen Taktik matt zu setzen, verdecken zunächst, daß Proudhon gar nicht das Eigentum selbst angreift, sondern lediglich das Eigentumsmonopol der Grundeigentümer und Kapitalisten. In Wirklichkeit sucht er nach einem dritten Weg zwischen Kapitalismus und Kommunismus, der die individuellen Produktions- und Eigentumsverhältnisse der Kleineigentümer vor ihrer Vernichtung durch das Kapital ebenso wie vor der kommunistischen Vergesellschaftung retten soll. Das individualistische Prinzip des exklusiven Eigentums wie das gesellschaftliche des Kommunismus dünken ihm gleichermaßen extreme Auswüchse eines Dualismus der „menschlichen" – in Wirklichkeit kleinbürgerlichen – Natur, die er dadurch ins Lot zu bringen meint, daß ein jeder nur diejenigen Produktionsmittel persönlich besitzt, die er zur Arbeit für sich und seine Familie braucht. Die ideale Vermittlung von Individuum und Gesellschaft erblickt Proudhon in jener „Gleichheit" und „Gerechtigkeit", die sich im unmittelbaren Austausch der Arbeitsprodukte einfacher Warenproduzenten zu verwirklichen scheint. Sobald alle Produzenten ihre Produkte nach dem einfachen Wertgesetz mit der Arbeitsstunde als Werteinheit austauschen, ist nach Proudhons Vorstellung jede Ausbeutung und Unterdrückung unmöglich, das Recht auf Arbeit verwirklicht und allen Mitgliedern der Gesellschaft ein „gerechter" Anteil am gesellschaftlichen Gesamtprodukt gesichert. Damit nimmt Proudhon nicht bloß – wie alle Sozialisten und Kommunisten seiner Zeit – letzten Endes moralische Kategorien zum Maßstab dessen, was sein soll und was nicht; er entlehnt den Inhalt seiner Forderung nach „Gerechtigkeit", „Gleichheit" und „Ge-

genseitigkeit" in den gesellschaftlichen Beziehungen dem kleinbürgerlichen Ideal der einfachen Warenproduktion und -zirkulation, blind dafür, daß das kapitalistische Wertgesetz, das er bekämpft, historisch und logisch dem einfachen Wertgesetz entwächst.
Proudhon will die Proletarisierung der Mittelklasse verhindern oder rückgängig machen, ohne die Verhältnisse der Warenproduktion anzutasten. Er möchte die Ausbeutung aufheben, ohne das Eigentum abzuschaffen. Diese Lösung, die er 1840 im Anhang seiner Kritik nur andeutet, entwickelt er ab 1846 als erklärte Alternative zum Kommunismus. Er greift den Genossenschaftsgedanken und das von englischen Sozialisten entwickelte Projekt einer Warenaustauschbörse auf. Mit dieser Tauschbank, in der die Produzenten ihre Produkte nach ihrem Arbeitswert austauschen können und die dem kleinen Mann zinslosen Kredit gewähren soll, hofft er, die bedrängten Kleinproduzenten zu sanieren und den Arbeitern den Rückweg zu eigenem Besitz zu ebnen. Durch Aufhebung der Grundrente und des Kapitalzinses, der in dieser Zeit großer Geldinvestitionen noch eine gewichtigere Rolle spielt als der in den Manufakturen und Fabriken erzielte Profit, will Proudhon die Konzentration des Kapitals einschränken. Auf diese Weise glaubt er, zu einer Gesellschaft der Gleichheit zu kommen, in der „Bourgeoisie und Proletariat im Mittelstand verschmelzen", wie er es in seinem Wahlaufruf vom Februar 1849 propagiert.
Karl Marx findet durch Proudhon bestätigt, daß der Schlüssel zur Kritik der bürgerlichen Gesellschaft in der Kritik der politischen Ökonomie steckt. Vergeblich aber drängt er Proudhon, seine kritische Analyse zu vertiefen, erfolglos sucht er ihn für die kommunistische Partei zu gewinnen. Der Antikommunismus in Proudhons *System der ökonomischen Widersprüche oder Philosophie des Elends,* 1846, macht den Bruch unvermeidlich. In seiner Entgegnung *Das Elend der*

Philosophie, 1847, weist Marx Proudhon Punkt für Punkt das Utopische des kleinbürgerlich-egalitären Ideals nach. Proudhon will das absolut Unmögliche; er möchte die positiven Seiten der bürgerlichen Gesellschaft ohne ihre negativen Wirkungen. Wie seine englischen Vorgänger begreift er nicht, „daß dieses egalitäre Verhältnis, dieses *Verbesserungsideal,* welches er in die Welt einführen will, selbst nichts ist als der Reflex der gegenwärtigen Welt und daß es infolgedessen total unmöglich ist, die Gesellschaft auf einer Basis rekonstruieren zu wollen, die selbst nur der verschönerte Schatten dieser Gesellschaft ist".[258]
Der gleichen, kleinbürgerlichen Daseinsbedingungen verhafteten Denkweise entsprießt Proudhons Ablehnung aller Autorität, aller zentralen Leitung und jedweden Staates. Im Grunde ist der Anarchismus nur der kleinbürgerliche Wasserschößling des liberalen Ideals, nachdem die Gesellschaft am besten vorankommt, wenn jeder ungehindert seine persönlichen Interessen verfolgen kann. Auch die liberale Bourgeoisie wünscht keine Einmischung des Staats in die „freie" Wirtschaft. Aber dessen ungeachtet, weiß sie ihn als Instrument, das die Einhaltung der Spielregeln der freien Konkurrenz überwacht und die Arbeiterklasse im Zaum hält, ganz gut zu schätzen. Das Kleinbürgertum hingegen hat mit allen politischen Systemen immer nur schlimme Erfahrungen gemacht. Im Kampf gegen Adel und Großbourgeoisie fand es den Staat und seine Behörden stets auf seiten der Großen. Als Steuerzahler erfährt es den Staat mit seinen Abgaben und Zöllen als zusätzlichen Ausbeuter. Unter seinem Schirm triumphieren immer die wirtschaftlich Starken. Es träumt von einer Welt redlichen Austauschs und persönlicher Unabhängigkeit, ohne Zwang und Reglementierung, die freilich nur die Spontaneität des „gleichen" und „gerechten" Austauschs scheinbar selbständiger kleiner Produzenten idealisiert. Der fortschritt-

liche Teil der Arbeiter, der auf keinen Ausgleich der Klassengegensätze hofft, begreift recht gut, daß das Proletariat den Staat noch bitter nötig haben wird, um sich gegen seine Feinde zu behaupten. Anders als das Kleinbürgertum sieht es auch die künftige Gesellschaft aus dem Blickwinkel einer arbeitsteiligen gesellschaftlichen Großproduktion, die man ohne zentral geleitete und organisierte Planung nicht meistern kann. Dies unterscheidet Proudhons anarchistische Utopie grundsätzlich von der kommunistischen Perspektive einer Selbstverwaltung assoziierter Produzenten, die in der klassenlosen Gesellschaft den Staat ablösen wird. Proudhons Anarchismus erweist sich als politische Kehrseite seiner kleinbürgerlichen Ökonomie.

Anknüpfend an jene ersten Formen der Selbstbehauptung gegen das Kapital, die er bei den Lyoner Werktätigen vorfindet, tauft Proudhon sein Ideal ökonomischer Beziehungen „Mutualismus". Nur in Gestalt solcher freiwilliger Vereinbarung gegenseitiger Dienste erscheinen ihm gesellschaftliche Bindung und genossenschaftlicher Zusammenschluß erträglich. Einer strafferen Organisation hingegen, wie der moderne Großbetrieb sie verlangt, räumt er nur widerwillig ein unumgängliches Mindestmaß ein; und erst als der Partikularismus der bestehenden Genossenschaften augenfällig wird, stimmt er notgedrungen einem föderativen Gesellschaftsaufbau zu. Ökomonische und soziale Basis der Gesellschaft bleibt für Proudhon letzten Endes die patriarchalische Familie. Insofern haben Proudhons Weltverbesserungspläne selbst innerhalb ihrer kleinbürgerlichen Schranken wenig Sozialistisches. Ihrem Kern nach sind sie ein Ausläufer des kleinbürgerlichen Egalitarismus, den der Aufschwung der Großindustrie längst überholte.

Doch seine Kritik zündet. In den Augen von Freund und Feind gilt Proudhon lange Zeit als entschiedener Feind des Eigentums. Das Aggressive seines Schlacht-

rufs „Eigentum ist Raub!" verbirgt zunächst das Mattherzige seiner Lösung. Proudhon hat den unerbittlichen Daseinskampf einer ruinierten Kleinbauernfamilie und eines mittellosen Arbeiters am eigenen Leibe erfahren; er springt oft genug mit beachtlichem Mut für das Proletariat in die Bresche und nimmt mehrfach gerichtliche Verfolgungen in Kauf. Nachdem er an allen Sozialisten und Kommunisten mit Ausnahme Saint-Simons keinen guten Faden gelassen hat – was ihn übrigens nicht hindert, sie unbedenklich zu plündern –, sehen die fortgeschrittenen Arbeiter seiner Lösung der Eigentumsfrage mit einiger Spannung entgegen. Sie machen aus ihrer Ernüchterung kein Hehl. Weitling, der ihn hoch schätzt, der sein Hauptwerk „eine in der sozialen Bibliothek ewig leuchtende Perle" nennt und ihm sogar seine antikommunistischen Ausfälle nachsieht, obgleich er sie unverschämt findet, schreibt bitter enttäuscht: „Sieben Jahre lang setzt er uns auf die Kohlen seiner Kritik ... und am Ende, was sehen wir? ... ein Hühnchen ... das andern schon herumlaufenden so ähnlich sieht wie ein Ei dem andern" (nämlich Proudhons Organisation von Kredit und Austausch als Lösung des sozialen Problems). Und er fügt hinzu: „Hoffentlich wird das französische Volk in der sozialen Wüste diese vom rechten Wege abgelegene grüne Oase unsers Ökonomen nicht für das versprochene Kanaan halten, sondern sie links liegenlassen und in der geraden Richtung weiterziehen, welche Babeuf, Barbès, Raspail und andere bezeichneten."[259]

2. *Louis Blanc*

Proudhons Antipode und Ergänzung zugleich ist Louis Blanc. Als Historiker und Journalist bereits bekannt und geschätzt, wird er durch sein sozialkritisches Erst-

lingswerk *Organisation der Arbeit,* 1839, schlagartig berühmt. Inmitten der ökonomischen und politischen Krise, da die Straßen der Industriestädte von Arbeitslosen wimmeln und die Orientkrise Kriegsgefahr heraufbeschwört, zündet sein Ruf nach „Organisation der Arbeit" wie ein Funke im Pulverfaß. Was immer sich verschiedene Schichten des arbeitenden Volkes darunter vorstellen – bis zur Revolution von 1848 bleibt diese Losung Schlachtruf der Massen gegen kapitalistische Anarchie.
Die Schrift bietet zwar an theoretischer Substanz genausowenig Neues wie die Proudhons. Praktisch verspricht sie den Arbeitern und den von der Maschinenproduktion bedrohten Kleinproduzenten Freiheit von Elend, Arbeitslosigkeit und Krisen, soziale Sicherheit, einen ihren Fähigkeiten entsprechenden Arbeitsplatz und angemessene Entlohnung. Für die Arbeiter aber steht ähnlich ihrer Auslegung des „Rechts auf Arbeit" auch hinter der „Organisation der Arbeit" und den von Blanc konkret geforderten „Nationalwerkstätten" mehr oder minder klar „die Gewalt über das Kapital, hinter der Gewalt über das Kapital die Aneignung der Produktionsmittel, ihre Unterwerfung unter die assoziierte Arbeiterklasse, also die Aufhebung der Lohnarbeit, des Kapitals und ihres Wechselverhältnisses".[260] Zudem vereint Blancs Buch Geschichtsdenken und soziologische Analyse der Saint-Simonisten samt ihrer Vorstellung von einer Regierung, die die Produktion gesellschaftlich plant und reguliert, mit der fourieristischen Gesellschaftskritik und den politischen Idealen der kleinbürgerlichen Demokratie zu einer Synthese. Über Blancs Werk dringen viele positive Elemente dieser drei Denkströmungen – freilich auch ihre Illusionen – nachhaltig in das arbeitende Volk. Die Schrift, 1840 als selbständige Broschüre in 6 000 Exemplaren gedruckt und im Handumdrehen verkauft, erlebt bis 1848 zehn Auflagen.

Blanc beurteilt die Heraufkunft der kapitalistischen Welt im Unterschied zur kleinbürgerlichen Sicht Proudhons mehr aus dem Blickwinkel der städtischen Kleinproduktion. Sein Programm widerspricht dem Proudhons in wesentlichen Punkten. Proudhon erstrebt eine Gesellschaft von Kleinproduzenten, Blanc fordert Vergesellschaftung der Produktionsmittel. Er bringt das spontane Drängen jener Schichten des Kleinbürgertums zum Ausdruck, die der zunehmenden Konkurrenz der Großindustrie durch genossenschaftliche Vereinigung trotzen wollen und begreifen, daß in individualistischer Produktionsweise weder moderne Technik genutzt noch die Anarchie überwunden werden kann. Proudhon verwirft politischen Kampf und jedweden Staat; Blanc sieht zwar im Klassenkampf auch nur einen Ausdruck politischer Unreife und mangelnder Aufklärung auf beiden Seiten und idyllisiert den von ihm erstrebten bürgerlich-demokratischen Staat zur klassenindifferenten Gesamtvertretung der Gesellschaft; aber er orientiert auf den Kampf um das allgemeine Wahlrecht und auf die Republik als Geburtshelfer der sozialistischen Umwälzung.
Wie die Fourieristen kritisiert Blanc am ökonomischen Gefüge des Kapitalismus vornehmlich die Anarchie mit ihren wiederkehrenden verheerenden Krisen und die Konkurrenz, die Arbeiter wie Unternehmer gleichermaßen zugrunde richten. Er wird nicht müde, darzutun, wie sämtliche Klassen unter der heillosen Zerrüttung aller Daseinsbereiche leiden, und hält den liberalen Apologeten bündelweise die Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft vor: die mörderische Zunahme der Kinderarbeit bei wachsender industrieller Reservearmee, die steigende Unterkonsumtion bei zunehmender Überproduktion, den Konkurrenzkampf auf Kosten der Verbraucher und die Bankrotte bei groß und klein. Mit statistischer Genauigkeit verzeichnet er besonders die grauenhaften Folgen der Indu-

strialisierung für die arbeitenden Massen: ihre Trennung von den Produktionsmitteln und die damit verknüpfte ökonomische Abhängigkeit und soziale Unsicherheit, ihre fürchterlichen Arbeitsbedingungen, ihr Wohnungselend, ihre Frühsterblichkeit und ihre körperliche, geistige und moralische Verkrüppelung. Seine Kritik gipfelt in dem Schluß, daß diese Gesellschaft mit allen Malen ihrer eigenen Auflösung gebrandmarkt ist; außerstande, ihre Widersprüche im gegebenen System lösen zu können, geht sie mit dem Bürgerkriege schwanger.
Wirft Proudhon Blanc zu Recht seine politischen Illusionen vor, so überschaut Blanc seinerseits, daß Proudhons anarchistisches Ideal einer spontanen Regelung der Produktion durch das einfache Wertgesetz mit dem herrschenden Wirtschaftschaos nicht fertig werden kann. Wie Saint-Simon verlangt er daher zentrale Planung und Leitung der Produktion. Sein Programm einer „sozialen Revolution" knüpft sich an die Errichtung einer demokratischen Republik, die den Staat zur „Bank der Armen" machen soll. Dieser Staat krempelt den Kapitalismus allmählich um, zunächst durch Verstaatlichung der Eisenbahnen und Bergwerke, der Versicherungen und großen Handelsniederlassungen. Dadurch verschmilzt er Kredit, Industrie und Handel in einem mächtigen staatlichen Sektor. Zugleich gründet er in allen wichtigen Industriezweigen Arbeitergenossenschaften; er hilft ihnen mit zinslosen Krediten auf die Beine, gibt ihnen ein Reglement und kontrolliert sie. Durch Aufhebung der Erbschaft in indirekter Linie und Steuergesetze geht das bewegliche und unbewegliche Kapital nach und nach in sozialistisches Eigentum über. Von einem Teil des Gewinns der sozialistischen Betriebe wird das vorgeschossene Investitionskapital zurückgezahlt, der andere dient für Löhne, zur Unterstützung von Alten, Kranken und Invaliden sowie für Neuinvestitionen. Dem saint-simonistischen

Leistungsprinzip zieht Blanc für den Anfang einen egalitären Verteilungsmodus, für später den kommunistischen nach den Bedürfnissen vor. Er zweifelt nicht daran, daß unter dem Druck des leistungsfähigeren sozialistischen Sektors und der Steuer- und Kreditpolitik die Privatunternehmen sich schließlich freiwillig der Assoziation anschließen werden.
Blancs Projekt entspricht dem Verlangen des Kleinbürgertums, inmitten der industriellen Revolution die Großindustrie in eigene Regie zu nehmen und das Großkapital mit Hilfe der Assoziation auszuschalten. Keiner erklärt besser als Marx, warum eine solche Konzeption dem Kleinbürgertum auf den Leib geschrieben ist: „Das Kapital hetzt diese Klasse hauptsächlich als *Gläubiger,* sie verlangt *Kreditinstitute;* es ekrasiert sie durch die *Konkurrenz,* sie verlangt *Assoziation* vom Staate unterstützt; es überwältigt sie durch die *Konzentration,* sie verlangt *Progressivsteuern,* Erbschaftsbeschränkungen, Übernahme der großen Arbeiten durch den Staat und andere Maßregeln, die das *Wachstum des Kapitals gewaltsam aufhalten.*“ [261]
Wie alle kleinbürgerlichen Sozialisten bekämpft Blanc die alte Gesellschaft von ihrem eigenen Boden aus und mit ihren eigenen Waffen. Er will die Konkurrenz durch die Konkurrenz ausschalten und das Privateigentum mit den Methoden der Eigentümergesellschaft aus der Welt schaffen. Wie alle bleibt er blind für das nicht durchschaute und auch in seiner Zukunftsgesellschaft nicht aufgehobene Wertgesetz der Warenproduktion. Gleich allen kleinbürgerlichen Sozialisten baut er auf den freiwilligen Verzicht der Besitzenden, die als „natürlicher Vormund“ des Volkes in der „sozialen Revolution“ die „Initiative ergreifen“ sollen.[262]
Trotz solcher Wunschträume, die Kleinbürger wie Arbeiter teuer genug bezahlen müssen, führt Blanc den kleinbürgerlichen Sozialismus der vierziger Jahre

in einigen Punkten weiter. Er trennt ihn von den Oasenillusionen vieler Sozialisten und denkt von vornherein an eine sozialistische Wirtschaftsorganisation im nationalen Maßstab. Das ist ohne politischen Kampf nicht möglich. Bei Blanc verliert der kleinbürgerliche Sozialismus seine politische Abstinenz, die er sowohl in den Auffassungen Proudhons wie in den Genossenschaftsbestrebungen von Philippe Buchez und anderen Sozialisten beibehält, die die Gesellschaft allein mit der Maulwurfstaktik von Genossenschaftsgründungen ökonomisch unterwandern wollen. Blanc begnügt sich nicht mehr mit jenem schüchternen Ja zur Politik, zu dem sich Considerant mühsam durchringt. Bei aller trügerischen Hoffnung über das in einer demokratischen Republik Mögliche streitet er gegen die politische Herrschaft des Finanzkapitals und knüpft die sozialen Erwartungen der arbeitenden Massen an ihren Kampf um das allgemeine Wahlrecht und einen demokratischen Staat.

Was er an sozialen Umwälzungen von der demokratischen Republik erwartet, ist utopisch. Diese Staatsillusion teilt er jedoch mit fast allen Demokraten und vielen Kommunisten, die aus dem demokratischen Lager zur Arbeiterklasse stoßen. Es ist ganz folgerichtig, daß die Arbeiter im Februar 1848 die versprochene „Organisation der Arbeit“ verlangen, nachdem sie das Bürgerkönigtum vom Thron gefegt, der Provisorischen Regierung die Republik abgerungen und für Louis Blanc und den Arbeiter Albert einen Platz in der Regierung erzwungen haben. Und es ist ebenso folgerichtig, daß ihre überspannte Erwartung an der unerbittlichen Wirklichkeit des bürgerlichen Klassenstaates zerbricht.

Unheilvoll wirkt die Illusion, die sozialen Forderungen in friedlicher Übereinkunft mit der Bourgeoisie durchzusetzen. Denn sie hat für politisch Unerfahrene viel Verführerisches und entwaffnet kampfbereite Ar-

beiter. Schon Anfang der vierziger Jahre treten revolutionäre Kommunisten, unter ihnen auch Weitling, einer solchen Auszehrung proletarischen Klassenbewußtseins durch die „Nationalbank-Philisterschaft" energisch entgegen.[263] Blancs opportunistische Politik als Vertreter der Arbeiter in der Provisorischen Regierung von 1848 hat unendlich viel geschadet. Daß er das bourgeoise Bubenstück durchgehen läßt, amtliche Armenarbeitshäuser unter dem Firmenschild „Nationalwerkstätten" anzupreisen, daß er sich in der Luxembourg-Kommission für ein Arbeitsministerium ohne Macht und ohne Geld hergibt, daß er bei der Bourgeoisie bettelt, während er die Arbeiter hinhält – das erlaubt der Bourgeoisie, in den Augen der Arbeiter die Idee sozialistischer Betriebe ebenso wie die der Republik zu kompromittieren. Wohl kann die Republik unter den gegebenen Bedingungen nur eine bürgerliche sein; nichtsdestoweniger braucht das Proletariat sie als Terrain seiner künftigen Kämpfe. Blancs Verhalten begünstigt ein Klima, in dem die soziale Demagogie eines Napoleon III. wuchern kann. Blanqui hat recht, wenn er in seinem berühmten Toast zum dritten Jahrestag der Februarrevolution, den er dem Londoner Bankett kleinbürgerlicher Demokraten und Sozialisten aus dem Gefängnis schickt, das Volk vor Blanc und seinesgleichen warnt (siehe Textteil, S. 523 ff.). In seiner *Warnung an das Volk* wetterleuchten die düsteren Erfahrungen des Revolutionsjahres, geronnen sind in ihr die Ströme von Arbeiterblut der Junitage 1848, die die Bourgeoisie provozierte und derer es zur Götterdämmerung aller kleinbürgerlichen Illusionen bedurfte.

V. Der Arbeiterkommunismus der vierziger Jahre

In der zweiten Hälfte der dreißiger Jahre erfaßte die kommunistische Bewegung im ganzen nur einen verhältnismäßig geringen Teil der Arbeiter. Ein Zeitgenosse schätzt ihre Zahl im Jahre 1838 für Paris und Lyon insgesamt auf etwa 3 000 bis 4 000 Sozialisten und annähernd so viele Kommunisten.[264] In den vierziger Jahren wird ihr rasch wachsender Einfluß im Volke von Sprechern aller Parteien einmütig bestätigt. Der „kommunistischen Kritik entsprach praktisch sogleich die Bewegung der großen Masse", vermerkt Marx 1844.[265] Und Cabet triumphiert: „Der Kommunismus ist unbestreitbar die große geistige Bewegung des Volkes, die vorherrschende Meinung."[266]
Über das zahlenmäßige Ausmaß der kommunistischen Bewegung der vierziger Jahre haben wir nur Schätzungen; und auch die sind fragwürdig. Heine schreibt 1841: „Es gibt in Paris etwa 400 000 rohe Fäuste, welche nur des Losungswortes harren, um die Idee der absoluten Gleichheit zu verwirklichen."[267] Der junge Engels beziffert die Zahl der Kommunisten gar auf eine halbe Million.[268] Beides ist ganz gewiß gewaltig übertrieben. Cabet selber schätzt 1841 die Gesamtzahl derjenigen, die von der Bewegung erfaßt sind, höchstens auf 100 000.[269] Ihr Wirken indessen erlaubt Heine 1843 von den Kommunisten als „der einzigen Partei in Frankreich, die eine entschlossene Beachtung verdient", zu sprechen.[270] Auch die kommunistischer Sympathien ganz unverdächtige fourieristische *Démocratie pacifique* setzt 1845 Bedeutung und Macht des Kommunismus und seines sozialen Protestes mit dem

religiösen Protest der Reformation und dem politischen der Französischen Revolution gleich: „Der Kommunismus ist aufgekommen und hat sich rasch bei den arbeitenden Massen verbreitet. Begünstigt durch Elend und Hunger, überschwemmt er besonders England, Frankreich, Belgien, die Schweiz und Deutschland. Im Bewußtsein des Volkes verdrängt der Kommunismus alle politischen und religiösen Ideen; er wird zur einzigen Hoffnung, zum alleinigen Glauben aller, die arbeiten und entbehren. Alles, was vom Lohn lebt, Männer, Frauen und Kinder, ist heute Kommunist, wenn nicht mit vollem Bewußtsein, so doch aus Instinkt und Bedürfnis. Die Ungleichheit von Reichtum und Wohlstand erzeugt die so einfache und natürliche Idee: ‚Man muß alles zur gemeinsamen Sache machen und jedem geben, was er braucht.' Der Lohnarbeiter, der Erdarbeiter, der Landmann, jeder, auf dem die Arbeit lastet, der aber kaum genug verdient, um sich zu ernähren und zu kleiden, und sieht, wie Großhändler, Bankiers und Börsenjobber am Schreibtisch mit einigen Unterschriften riesige Gewinne einstreichen, wie sollte er nicht Kommunist sein? Das Mädchen aus dem Volk, das täglich sechzehn Stunden arbeitet und kaum 25 bis 30 Sous verdient am Putz für große Damen, die sie in Überfluß, Luxus und Vergnügungen schwelgen sieht, wie sollte sie nicht Kommunistin sein? Das Arbeiterkind, klug und frühreif, das dazu verurteilt ist, an einer Maschine zu verkümmern, und alle Bildungsgüter den Sprößlingen der Reichen vorbehalten findet, wie sollte es nicht Kommunist sein? Der kleine Gewerbetreibende und Händler, der bei aller Ordnung und Sparsamkeit, trotz Einschränkungen und Entbehrungen, die er sich abringt, doch nur dem Wucher oder dem Bankrott zum Opfer fällt und der sieht, wie gewaltige Kapitalien sich in den Händen von Bankiers und Geldleuten zusammenballen oder zu schamlosen Börsenspekulationen dienen, wie sollte er nicht Kommunist sein?"[271]

Schließlich verfolgen auch scharfsichtige Liberale die Ausbreitung kommunistischer Ideen im Volke mit Sorge. Tocqueville warnt die Abgeordneten der Nationalversammlung vor einem Vulkan: „Sehen Sie nicht, daß sich unter den arbeitenden Klassen nach und nach Meinungen und Ideen verbreitet haben, die nicht allein auf den Umsturz dieses oder jenes Gesetzes, dieses oder jenes Ministeriums, ja nicht einmal dieser oder jener Regierung gerichtet sind, sondern auf den Umsturz der *Gesellschaft* selber, auf die Erschütterung der Grundlagen, auf denen sie beruht?“ [272]
Die Impulse zur Verschmelzung der kommunistischen Ideen mit den spontanen Bestrebungen des Proletariats kommen von beiden Seiten. Anfang der vierziger Jahre beginnt für die Arbeiter eine Periode ideologischer Selbstverständigung. Die zunehmende Konzentration des Kapitals macht den Gegensatz zwischen den beiden Hauptklassen der modernen Gesellschaft durchsichtiger, die Krise von 1839 ihn fühlbarer. Gemeinsame Lage, gemeinsame Sorgen, gemeinsamer Kampf gegen einen gemeinsamen Feind lassen sie das gemeinsame Interesse stärker empfinden. Die Arbeiter beginnen, sich als Klasse zu fühlen. Der schroffer hervortretende Klassengegensatz äußert sich zunächst in verstärkten Koalitionsbestrebungen und einer 1840 anschwellenden Streikwelle von ungekannter Wucht, die gleich am Anfang 30 000 Arbeiter erfaßt. Obschon in Paris 150 000 Arbeiter auf der Straße liegen und jeder, der noch arbeitet, um seinen Platz bangen muß, trotzen im September 1840 mehr als 100 000 Arbeiter, darunter Schneider, Schreiner, Tapetendrucker und später auch Zimmerleute, Koalitionsverbot und Massenverhaftungen und legen die Arbeit nieder. Sie versammeln sich zu riesigen Kundgebungen im Freien, protestieren gegen die Einführung von Arbeitsbüchern bei den Schneidergesellen und fordern Verkürzung der Arbeitszeit, feste einheitliche Taglohntarife, Ab-

schaffung der Stückarbeit und der Arbeitsvermittler.[273]
Das wachsende Klassenbewußtsein äußert sich in der Solidarität, die berufsständische wie nationale Schranken durchbricht. Nichtstreikende Berufsgruppen wie die Schriftsetzer greifen ihren bedrängten Kameraden mit ihren kargen Sparpfennigen unter die Arme. Die deutschen Arbeiter, die ein Viertel der Streikenden stellen, schicken ihren Klassenbrüdern in Deutschland Solidaritätsaufrufe.[274] Einer ihrer kommunistischen Wortführer, Wilhelm Weitling, kümmert sich um die Einrichtung einer Gemeinschaftsküche, die zweimal täglich 500 bis 1 000 französische und deutsche Arbeitslose mit einem guten, billigen Essen versorgt.[275]
Die Arbeiter unterliegen in diesem Streik. Der gemeinsame Kampf aber schweißt sie fester zusammen. Sie beginnen, über ihre Lage nachzudenken, und suchen ihr Verhältnis zu anderen Klassen zu bestimmen; sie greifen zu sozialistischer und kommunistischer Literatur und finden in der letzteren ihr Interesse am konsequentesten ausgedrückt. Hodde berichtet: „Führer der verschiedenen Zünfte, begeistert durch die communistischen Ideen, hatten sich verabredet und bildeten eine Art Kongreß, um den Entschluß der Arbeiter zu unterstützen."[276]
Zugleich verstärken alle babouvistischen Theoretiker ihre propagandistischen Anstrengungen. Durch die aufbrandende Arbeiterbewegung in ihrer Überzeugung vom Klassenkampf bestätigt, suchen sie den Arbeitern über ihre Tagesinteressen hinaus ein Ziel zu geben. In der Aufklärung der Arbeiter erblicken sie den Schlüssel zur neuen Welt. „So ruft doch den Arbeitern die Wahrheit ins Bewußtsein", trommelt Dézamy.[277] Der intellektuelle Aufbruch des Proletariats, sein Interesse für soziale Fragen, beflügelt ihren Optimismus.
Kind der einsetzenden Verschmelzung der spontanen Arbeiterkämpfe mit der noch utopisch-kommunistischen Theorie ist der Arbeiterkommunismus. Vergli-

chen mit den neobabouvistischen Bestrebungen der dreißiger Jahre erreicht er eine höhere Stufe. In ihm beginnt der Kommunismus politisch, ideologisch und organisatorisch aus der Bewegung einer Avantgarde zur proletarischen Massenbewegung zu werden. Das bringt die spontane Arbeiterbewegung theoretisch, die kommunistische Theorie praktisch weiter. Die kommunistischen Bestrebungen erscheinen nunmehr als Kampfprogramm, als „Bewegung der modernen unterdrückten Klasse, des Proletariats, als mehr oder minder entwickelte Formen ihres geschichtlich notwendigen Kampfes gegen die herrschende Klasse, die Bourgeoisie", vermerkt Friedrich Engels.[278] Andererseits verschmelzen im Arbeiterkommunismus die ersten Kampferfahrungen des Proletariats unter den Bedingungen der fortschreitenden industriellen Revolution mit der überlieferten babouvistischen Theorie zu einer neuen Legierung. In ihm dokumentiert sich das Bewußtwerden des Interessengegensatzes zur Bourgeoisie, die Kampfansage des Proletariats gegen die kapitalistische Gesellschaft, ein erstes Begreifen der eignen Rolle beim Sturz der alten und beim Aufbau der neuen Ordnung.

Unter unsäglichen Opfern und Mühen beginnt eine kommunistische Propagandawelle, die binnen kurzem ganz Frankreich überflutet und von dort her auch in Deutschland und anderen europäischen Ländern einsickert. Neben Büchern erscheinen eine Unmasse Flugschriften und Pamphlete. In den größeren Arbeiterzentren schießen meist sehr kurzlebige kommunistische Arbeiterblätter aus dem Boden. Ihre Redakteure und Mitarbeiter sind nicht mehr bloß mit dem Proletariat sympathisierende Intellektuelle wie in den dreißiger Jahren. Es wächst die Zahl der Publikationsorgane, die von Arbeitern selbständig oder mit Unterstützung kommunistischer Intellektueller redigiert werden.

Teils spontan, teils unter ihrer Regie entstehen Lese-

zirkel, in denen die Arbeiter ihre sozialen und politischen Lebensfragen erörtern. Diese Arbeiterbildungsvereine dienen zugleich als Werbezentren der kommunistischen Bewegung und als Umschlagplätze kommunistischer, sozialistischer und republikanischer Literatur. Marx, der 1843 in Paris mit dieser gewaltigen Bildungsbewegung der kommunistischen Arbeiter in Berührung kommt, schreibt tief beeindruckt: „Man muß das Studium, die Wißbegierde, die sittliche Energie, den rastlosen Entwicklungstrieb der französischen und englischen Ouvriers kennengelernt haben, um sich von dem menschlichen Adel dieser Bewegung eine Vorstellung machen zu können."[279]
Nicht hoch genug würdigen können wir die kulturpolitischen Anstrengungen dieser frühproletarischen Bildungsbewegung, die von unten her, aus eigener Kraft das herrschende Bildungsprivileg zu durchbrechen sucht. Noch 1842 können auf dem Lande oft genug nicht mehr als drei Dorfbewohner lesen und schreiben. Auch unter den großstädtischen Meistern gibt es Analphabeten, die sich in ihrer Werkstatt wenigstens einen Lesekundigen halten, der allen täglich die Zeitung vorliest.[280] Arbeiter, denen ein vierzehn- bis sechzehnstündiger Arbeitstag kaum Kraft und Zeit zum Nachdenken läßt, befassen sich abends mit Geschichte, Sozialtheorie, Philosophie und Tagespolitik. Arnold Ruge, der gerne eine eigene Arbeit in einem Pariser Verlag drucken lassen möchte, muß sich sagen lassen: „Ihr Aufsatz ist reich von schönen Sachen, aber sehr gelehrt und unendlich lang! In Frankreich liest so etwas Anstrengendes nur der Proletarier und der Gelehrte, und wo finden Sie ein Organ, um es diesen beiden Arten von Lesern vorzulegen?"[281]
In diesem allgemeinen Aufbruch der proletarischen Bewegung verdienen auch die Anstrengungen einer jungen Arbeiterin, Flora Tristan, Erwähnung, die, angeregt vom Saint-Simonismus, Fourierismus und

Owenismus und unter dem Eindruck der anschwellenden Arbeiterbewegung beginnt, die Arbeiter ganz Frankreichs, ungeachtet beruflicher und nationaler Unterschiede, in einem Arbeiterverband zu vereinigen, um ihnen das Recht auf Arbeit, Bildung und politische Mitbestimmung zu ertrotzen. Ihr Hauptwerk *Arbeiterunion*[282] begründet eindringlicher als je die Notwendigkeit einer gesamtnationalen Klassenorganisation des Proletariats und internationaler Klassensolidarität als Voraussetzung seiner Emanzipation aus eigener Kraft.
Die kommunistische Arbeiterbildungsbewegung will zunächst das Bildungsprivileg brechen. Im Wissen erblicken alle Kommunisten das Leuchtfeuer auf dem Wege zur Macht und im Erwerb von Bildung einen wichtigen Hebel, den fehlerhaften Kreislauf Armut – Unwissenheit – Machtlosigkeit zu durchbrechen. Dézamy begründet das: „Gebildet sind ausschließlich die Reichen, den Gebildeten aber gehört die Macht; die Macht wiederum sichert Reichtum und Bildung einigen wenigen, die sich ihre Macht nicht anders entwinden lassen als durch die soziale Organisation des Volkes."[283]
Neben der positiven Aneignung allgemeiner Bildung beginnen namentlich die Vertreter des revolutionären Flügels mit der Klassenerziehung der Arbeiter. Noch immer ist es nicht ganz einfach, der Masse der Arbeiter den Gegensatz zu ihren Ausbeutern als Klassengegensatz begreiflich zu machen. Vielfach arbeiten sie unter einem kleinen Meister, der selber bis zum Hals in Schulden steckt und gegen seine Gläubiger zu kämpfen hat. „Der Kampf des industriellen Lohnarbeiters gegen den industriellen Bourgeois ist in Frankreich ein partielles Faktum", schreibt Marx.[284] Wenige Industriezentren ausgenommen, gilt auch für die vierziger Jahre noch, worüber Blanqui im Jahre 1834 seufzt: „Wie schwer ist es, dem Proletariat die Augen über

seine Unterdrücker zu öffnen“ (siehe Textteil, S. 518). Und noch 1848, inmitten der Revolution, und aus Lyon, der „Hauptstadt des französischen Proletariats“, klagt Martin-Bernard seinem Bruder in einem Brief: „Du siehst mich hier zwischen einer bis zum Stumpfsinn reaktionären Bourgeoisie und einem Volk, voll guter republikanischer Gefühle, aber aus dem Häuschen und außerstande, auch nur das Allereinfachste zu begreifen.“[285]

Um den Blick der Arbeiter auf die Grundübel des Kapitalismus zu lenken, kritisiert die kommunistische Publizistik alle Daseinsbereiche der bürgerlichen Gesellschaft. Sie bereichert die Argumente des alten Babouvismus um die Einsichten des Saint-Simonismus und Fourierismus, rückt aber viel stärker als diese den Klassengegensatz und die soziale Unsicherheit in den Vordergrund und betont schärfer als je die Notwendigkeit einmütigen Wollens und internationaler Solidarität.

Entscheidenden Anteil an der Bewußtseinsbildung der Arbeiter haben die Bemühungen um ein Geschichtsverständnis. Dem dienen die zahlreichen selbständigen Geschichtsstudien und Analysen historischer Vorgänge in der Publizistik dieser Jahre. Alle Kommunisten setzen dem bürgerlichen Geschichtsdenken eine völlig neue Betrachtungsweise entgegen. Sie lehren das arbeitende Volk, sein Tun und Trachten in Geschichte und Gegenwart als Pulsschlag allen Fortschritts, als Seele aller Kultur, als Born allen Reichtums und sich selber als einzig legitimen König dieser Welt zu begreifen. Sie zeigen dem Volk, wie die ausgebeuteten Massen und weitblickenden Denker seit eh und je nach einer Welt ohne Fron und Knechtschaft strebten, und untersuchen die Mittel des Kampfes, die Mängel und die Resultate. Sie kehren sich von aller sterilen ideengeschichtlichen Methode ab. Bahnbrechende Erkenntnisse und gesellschaftliche Einsichten werden nicht

mehr abstrakt als geniale Denkleistung „an sich“ gewertet, sondern auf den sozialen Boden zurückgeführt, der sie nährte. Freilich betrachten sie diesen Boden noch abstrakt-unhistorisch. Auch zeigt ihre Methode, mit der sie anfänglich alles, was in der Geschichte Rang und Namen hat, aufs kommunistische Konto buchen, wie weit ihr materialistischer Ansatz im Grunde noch von echtem historischem Herangehen entfernt ist. Dennoch verdanken wir ihren Anstrengungen die ersten Bausteine einer Geschichte, die die revolutionären Volksbewegungen mit dem sozialistischen und kommunistischen Denken verknüpft.

Um die Arbeiter aus Gleichgültigkeit und Knechtssinn zu rütteln und sie zum Kampf für eine bessere Welt zu mobilisieren, entwerfen die Kommunisten Leitbilder der kommunistischen Zukunft der Menschheit. Das sind entweder illustrativ gehaltene Darstellungen wie Cabets *Reise nach Ikarien* und Pillots unvollendete *Geschichte der Gleichen* oder systematisch entwickelte Daseinsprinzipien der kommunistischen Gesellschaft wie die Aufsätze im Arbeiterblatt *L'Humanitaire* oder in Dézamys Schriften. Die Liebe zum Detail entspricht dem Bedürfnis, allen Einwänden zum Trotz eine kommunistische Ordnung als lebensfähig, vernünftig und gerecht nachzuweisen. Im großen und ganzen trifft auch auf sie – mit graduellem Abstrich – noch immer zu, was Marx und Engels vom kritisch-utopischen Sozialismus sagen: „Diese phantastische Schilderung der zukünftigen Gesellschaft entspringt in einer Zeit, wo das Proletariat noch höchst unentwickelt ist, also selbst noch phantastisch seine eigene Stellung auffaßt, seinem ersten ahnungsvollen Drängen nach einer allgemeinen Umgestaltung der Gesellschaft.“[286] Trotz allen Mühens, die kommunistische Ordnung als endliche Krönung der jahrhundertelangen geschichtlichen Kämpfe des ausgebeuteten Volkes darzustellen, erscheint sie nach wie vor letzt-

lich als Triumph der menschlichen Natur und Vernunft. Durchweg wird die künftige Entwicklung weniger aus ökonomischen Tendenzen und Bedürfnissen abgeleitet denn als gesellschaftliche Neuordnung nach „vernünftigen" Grundsätzen verstanden.

Die Arbeiterbewegung dieser Jahre aber bedarf einer solchen Alternative. In welchem Maße beispielsweise Cabets *Ikarien* dem entgegenkommt, beweist der hohe Absatz des Buchs. Je weniger die Arbeiter von der historischen Gesetzmäßigkeit wissen, um so mehr sind sie auf eine möglichst plastische Vorstellung angewiesen, in der sich ihnen die Lebensfähigkeit und menschheitserneuernde Kraft kommunistischer Lebensverhältnisse und das eigene Vermögen, dergleichen zuwege zu bringen, sinnfällig dartut. Denn überlieferte Denkweise, Gewohnheiten und Vorurteile lasten auf der damaligen Generation nicht minder als auf der heutigen. Zumal die Auffassungen des materialistischen Flügels, der radikal mit aller überlieferten Weltanschauung bricht, muten viele im christlichen Milieu der Kleinproduzenten erzogene Arbeiter zunächst fremd und unerhört an. „Unsere Ansichten sind den allgemein gültigen derart diametral entgegengesetzt, daß es uns oft schwerfällt, sie immer genau auszudrücken", heißt es 1841 im *L'Humanitaire*.[287]

Die Verfechter der alten Ordnung haben es leichter. Sie knüpfen an die herrschende Denkweise an und stützen sich auf mächtige Verbündete: die bürgerlichen Verhältnisse, die die übermachten Gewohnheiten tagtäglich aufs neue hervorbringen und verfestigen und die ihren Argumenten einen irrlichtenen Schein von Wahrheit geben. Diesem allmächtigen Einfluß der materiellen Verhältnisse, dem Alpdruck der Tradition und der Übermacht der herrschenden Ideologie müssen sich die Kommunisten dieser Jahre entgegenstemmen. Daher die Vielzahl ihrer polemischen Schriften gegen die Verteidiger der alten Ordnung; daher der

streitbare Charakter ihrer Publizistik. Verglichen mit der Masse wohl honorierter Verteidiger der alten Ordnung sind sie ein winziges Häuflein, ohne Geld und große Namen. Daher der Hang, von dem nicht einmal ein Dézamy sich frei machen kann, das selber als richtig Erkannte auf Schritt und Tritt durch Berufung auf anerkannte Autoritäten aufwerten zu wollen.
Von allen Formen des Klassenkampfes ist es der ideologische, von dem diese kommunistischen Wortführer des Frühproletariats die meisten Register beherrschen. Sie führen ihn in erster Linie gegen den Einfluß der Jesuiten und gegen die im arbeitenden Volk am tiefsten verwurzelte religiöse Form der Ausbeuterideologie – freilich wie schon in den dreißiger Jahren mit unterschiedlicher Konsequenz. Alle wenden sich gegen den Liberalismus, enthüllen seinen Klassencharakter und seine Unfähigkeit, zu halten, was er verspricht. Ihre Vorstellungen von einer kommunistischen Gesellschaft präzisieren sie nunmehr als Ordnung mit gesellschaftlichen Eigentums- und Produktionsverhältnissen und grenzen sie ausdrücklich von egalitaristischen Bestrebungen und sozialen Rezepten kleinbürgerlicher Demokraten und Sozialisten ab. Insgesamt fördern die scharfen ideologischen Kämpfe mit Klerikalen, Liberalen und den demokratischen Bundesgenossen von gestern, aber auch zwischen den einzelnen kommunistischen Strömungen den Reifegrad des sozialen Denkens. Charakteristisch dafür und neu im Vergleich mit ihrem Wirken in den dreißiger Jahren ist das Gewicht, das die Kommunisten der vierziger Jahre der weltanschaulichen Begründung ihrer sozialen und politischen Bestrebungen im besonderen und dem Verhältnis von Weltanschauung und Politik im allgemeinen beimessen. Viel ausgeprägter als im vergangenen Jahrzehnt tritt der Kommunismus nunmehr als theoretische Bewegung hervor.
Erstaunlicherweise dulden die Behörden Louis Phi-

lippes die Bewegung anfänglich bis zu einem gewissen Grade, freilich in der Hauptstadt weniger als in der Provinz. Verschiedene Erwägungen mögen hierbei Pate stehen. Zunächst erscheint der Kommunismus, der 1839 seine besten Führer verlor, seitdem nicht mehr so bedrohlich. Außerdem begünstigt sein halblegales Dasein massives und gezieltes Einschleusen von Polizeiagenten. Garnier umreißt die Situation aus der Sicht der herrschenden Kreise so: „Im Grunde gab es keine Gefahr. Die Geheimgesellschaften beherrschte man durch die Polizei, die Arbeiterkoalitionen unterdrückte man mit den Behörden, den Aufruhr mit der Armee."[288] Möglicherweise betrachtet das Regime den Kommunismus als schadloses Ventil für aufgestaute Unzufriedenheit und hofft, die Arbeiter durch soziale Utopien in der Art eines *Ikarien* von politischen Fragen abzulenken. Ganz sicher spekuliert es darauf, die republikanische Opposition zu spalten. Jedenfalls drücken die Behörden anfänglich, zumal bei Cabets friedlicher Richtung, ein Auge zu. Sobald ihnen jedoch das kommunistische Treiben zu bunt wird, weil sich zeigt, daß es die Arbeiter keineswegs entpolitisiert, verschwinden ganze Bildungszirkel und Redaktionen wegen illegaler Assoziation hinter Gittern. Erreicht wird damit lediglich, daß die Fäden sich erneut knüpfen, nur vorsichtiger.

Der Arbeiterkommunismus der vierziger Jahre tritt in zwei Richtungen auf, einer reformistischen und einer revolutionären. Zu den Hauptvertretern des rechten Flügels gehören Étienne Cabet und Richard Lahautière. Unter den Wortführern des linken Flügels sind Auguste Blanqui, Théodore Dézamy, Jean-Jacques Pillot, Jean-Josephe May, Jules Gay, Gabriel und Jean Charavay die am besten bekannten. Beide Richtungen wenden sich ans Proletariat. Auch Cabet, der bis zum Scheitern seiner Konzeption unbelehrbar daran festhält, daß das Proletariat ohne die Mithilfe demokrati-

scher Bourgeoisie nicht auskommen werde, ruft: „Ah, wäre das Volk einig und organisiert, würde es denken und handeln wie ein einziger Mann, keine Macht könnte der seinen widerstehen!"[289]

Beide orientieren die Arbeiter darauf, daß sie die Macht brauchen, um ihre soziale Lage grundlegend zu verbessern. Die Linken gewöhnen sie an den Gedanken, daß den Besitzenden diese Macht nur durch eine gewaltsame Revolution entrissen werden kann. Die Rechten, insbesondere Cabet und Lahautière, halten den Weg zur Macht über allgemeine Wahlen für gangbar. In jedem Falle lehren sie die Arbeiter, anders als die Saint-Simonisten und Fourieristen, anders auch als Proudhon und die Genossenschaftssozialisten, die sich um Buchez und das Lyoner Arbeiterblatt *L'Atelier* sammeln, daß man ohne politischen Kampf die sozialen Verhältnisse nicht entscheidend verändern kann. Unter den Massen, die immer nur die bourgeoise Manier, Politik zu machen, vor Augen haben und Politik schlechthin mit Intrigen, Machtkämpfen und karrieristischen Machenschaften um Ministersessel gleichsetzen, leisten sie Pionierarbeit. Cabet berichtet: „Während viele Arbeiter, abgestoßen von der Politik des *National,* von politischen Programmen nichts hören wollten, schwammen sie [die Kommunisten] gegen den Strom und proklamierten die Einheit von politischer und sozialer Reform."[290]

Doch gehen die beiden Hauptströmungen sowohl weltanschaulich als auch in Fragen der Strategie und Taktik auseinander. Die Vertreter des rechten Flügels suchen Kommunismus und rationalisiertes Christentum miteinander in Einklang zu bringen. Die meisten linken Kommunisten bekennen sich zum Materialismus des 18. Jahrhunderts. Die Rechten behalten noch viele kleinbürgerlich-demokratische und -sozialistische Illusionen und möchten auch die Besitzenden für eine kommunistische Umwälzung gewinnen. Die Linken

dagegen betonen die Unversöhnlichkeit der Klasseninteressen und orientieren das Proletariat auf die revolutionäre Befreiung aus eigener Kraft.

1. Der rechte Flügel. Étienne Cabet

Hauptvertreter des rechten, gemäßigten Flügels ist Étienne Cabet. Die politische Biographie des weißhaarigen Fünfzigers ist beileibe nicht die eines Friedensapostels. Einfacher Herkunft, erwirbt er sich während der Restauration einen hohen Grad bei den Carbonari und nimmt aktiv an der Julirevolution teil. Unbestechlich verficht er als Rechtsanwalt, als Publizist und in der Abgeordnetenkammer die Sache der revolutionären Demokratie, auch der polnischen, die sich im November 1830 ebenso heldenmütig wie sieglos gegen das zaristische Joch erhoben hatte und seither unter dem Stiefel der zaristischen und inneren Reaktion blutete. Cabets politische Aktivität und die vielfachen Verfolgungen, die er dafür auf sich nimmt, verschaffen ihm auch bei den Arbeitern hohe Achtung, lange bevor er sich von seinen politischen Freunden trennt und sich zum Kommunismus bekennt. Die zweijährige Haftstrafe, der er 1834 ein fünfjähriges Exil in England vorzieht, erhält er wegen „Aufreizung zur Gewalttätigkeit".

Freilich weiß Cabet mit dem Pfunde seiner Autorität ganz gut zu wuchern; sie muß oft genug herhalten, wenn ihm sachliche Argumente ausgehen. Namentlich seine Polemiken gegen die Arbeiterredakteure des *Humanitaire* und des Lyoner *Travail* führt er vom hohen Roß des studierten Mannes, und seine unbestreitbaren Verdienste bekommen bisweilen einen ranzigen Beigeschmack, wenn er allzu ungeniert damit hausieren geht. Geltungsbedürfnis und Hang zur Rechthaberei aber werden durch sein unermüdliches und mutiges

Wirken für die Sache wettgemacht. Marx findet ihn allein schon „respektabel wegen seiner praktischen Stellung zum französischen Proletariat" und ärgert sich über die unsachliche und brutale Art, in der Proudhon mit ihm umspringt.[291] „Vater Cabet" ist unbestritten der populärste von allen französischen Kommunisten.
Den ersten Anstoß zu kommunistischen Überlegungen erhält Cabet offenbar im Bildungszirkel Buonarrotis. Er selber vermerkt nicht ohne Genugtuung, daß Buonarroti ihm nach seiner Rückkehr aus dem Exil als „einem der ersten Patrioten" seine Geschichte der Verschwörung Babeufs „als Beweis seiner Hochachtung" gegeben habe.[292] Sein Biograph Jules Prudhommeaux weist nach, wie dicht der ikarische Kommunismus von babouvistischen Fäden durchwebt ist.[293] Das himmelschreiende Elend der Fabrikarbeiter auf der britischen Insel, ihre Kämpfe und kommunistischen Bestrebungen, die Berührung mit der owenistischen Literatur und das Studium der Geschichte und der sozialistischen Tradition bestärken ihn zweifellos noch. Jedenfalls kehrt der hartgesottene Republikaner im April 1839 mit mehreren druckreifen Manuskripten im Koffer als Kommunist von dort zurück.
Von allen Kommunisten der vierziger Jahre publiziert Cabet das meiste, und seine Schriften finden die größte Resonanz unter den Arbeitern. Sein *Populaire*[294], der sich schon als republikanisches Blatt 1833 nach seiner achten Nummer 27 000 Abonnenten erobert, 1835 aber den Septembergesetzen erliegt, kann sich bei seinem Wiedererscheinen im März 1841[295] auf eine Arbeiteradresse stützen, die ihn im Namen von 4 000 Klassengenossen zur Herausgabe einer Zeitschrift drängt, um die sich die kommunistische Bewegung sammeln kann. Die Behörden beschlagnahmen bei Haussuchungen Abonnentenlisten mit über 700 Unterschriften, die für mehr als 2 000 Abonnenten zeichnen.[296] Das ist viel zu einer Zeit, da einflußreiche

und finanzkräftige Blätter wie der *National* Anfang 1844 nicht mehr als 3 000 Abonnenten, die kleinbürgerlich-demokratische *Réforme* keine 1 000 und die fourieristische *Phalange* nicht viel mehr als 1 000 Leser zählt.[297] Obgleich von den Behörden keineswegs gänzlich unbehelligt, vom Klerus wütend angefeindet, von den Bourgeoisrepublikanern verleumdet und von den kleinbürgerlichen Demokraten totgeschwiegen, setzt sich der *Populaire* im unaufhörlichen Kampfe mit sämtlichen politischen Parteien und Gruppierungen in Windeseile in ganz Frankreich durch und bleibt das meistgelesene kommunistische Blatt der vierziger Jahre.

Gleichen Erfolg erzielt sein Hauptwerk, die *Reise nach Ikarien,* die Beschreibung einer kommunistischen Gesellschaft in Form eines Reiseberichts. Cabet überlistet die Behörden und veröffentlicht das Werk zunächst 1839 unter Pseudonym und unverfänglichem Titel.[298] Die Behörden fallen auf den Trick herein und versäumen die zur Beschlagnahme festgelegte gesetzliche Frist.[299] Mitte 1840 veröffentlicht Cabet daraufhin das Buch unter seinem Namen und dem endgültigen Titel. Bis 1848 erfährt es fünf Auflagen und wird ins Englische, Spanische und Deutsche übersetzt. Cabets jährlicher *Ikarischer Almanach,* den er ab 1843 herausgibt[300], findet sogleich 8 000 Abnehmer, im folgenden Jahr bereits 10 000. Seine *Revolution von 1830*[301] wird in 20 000 Exemplaren verkauft und erlebt im Verlauf eines einzigen Jahres drei Auflagen. Und seine *Volkstümliche Geschichte der Französischen Revolution*[302] erscheint in 5 000 Exemplaren und wird 1845 neu aufgelegt. Hinzu kommt eine Unmenge Broschüren, meist Streitschriften. Karl Grün schreibt: „Und wer kauft diese Bücher? Kein Mensch als die Arbeiter! Und jedes Exemplar befriedigt zwanzig bis dreißig Leser!“[303]

Cabets beispielloser publizistischer Aktivität verdankt

die kommunistische Bewegung ihr Wachstum in die Breite. Von allen Spielarten des Kommunismus dieser Jahre hat der ikarische den größten Massenanhang. Cabet verteidigt seine Anhänger vor Gericht und unternimmt zahllose Propagandareisen. Er korrespondiert mit den 1834 nach London emigrierten Demokraten und Kommunisten und pflegt mit den Londoner Leitern des deutschen kommunistischen „Bundes der Gerechten“ einen lebhaften Meinungsaustausch. In ganz Frankreich, namentlich in Industriezentren wie Paris, Lyon, Marseille, Toulouse, Limoges, Mulhouse, Saint-Quentin, Reims und anderen, bilden die Abonnenten des *Populaire* spontan Bildungszirkel von etwa zwanzig Teilnehmern, sogenannte „Bibliotheken“. Vom Monatsbeitrag der Mitglieder von je 50 Centimes kaufen die Zirkel Bücher und Broschüren zu politischen und sozialen Fragen. In regelmäßigen abendlichen Zusammenkünften werden diese Schriften gemeinsam gelesen und erörtert und sodann an Sympathisierende weitergegeben. Gewöhnlich nehmen an den Bildungsveranstaltungen auch Frauen und Kinder teil. Sobald Polizei auftaucht, geht man zu unverfänglichen Gesellschaftsspielen, Gesang und Rezitation selbstverfaßter Verse über. Die einzelnen Gruppen verständigen sich untereinander durch Delegierte und organisieren die Bildungsarbeit gemeinsam mit Demokraten. Besondere Korrespondenten halten den Kontakt mit dem Pariser Büro.[304] Schon ein Jahr nach Erscheinen des *Populaire* spricht Cabet von mehr als tausend Zuschriften, die sich zu seiner Lehre bekennen und ihn zu verstärkter Propaganda ermuntern.[305]

Cabets Konzeption und Wirken finden auch unter den deutschen führenden Mitgliedern des „Bundes der Gerechten“ Zustimmung. Die meisten von ihnen versprechen sich nach dem gescheiterten Aufstand Blanquis von Cabets Taktik auch in Deutschland Erfolg. Von seinen Büchern und Broschüren werden viele, einige

mehrfach ins Deutsche übertragen. Hermann Ewerbeck, führendes Mitglied des „Bundes der Gerechten", ist ein ebenso glühender wie unkritischer Verehrer Cabets. Ihm verdanken wir mehrere Übersetzungen seiner Schriften.[306] Sebastian Seiler überträgt 1843 Cabets *Kommunistisches Glaubensbekenntnis* (siehe Textteil, S. 392 ff.) ins Deutsche und veröffentlicht es mit einer kleinen biographischen Einleitung.[307]
Fraglos erklärt sich Cabets Massenanhang nicht nur aus der Möglichkeit zu legalem Wirken. Seine publizistische Aktivität fällt zusammen mit der zugespitzten Klassenkampfsituation, mit dem geweckten politischen Bildungshunger der Arbeiter, ihrem sozialtheoretischen Interesse, andererseits aber auch mit der zeitweiligen Niedergeschlagenheit der Babouvisten über den Mißerfolg der bisherigen Taktik. Als routinierter Journalist mit Fingerspitzengefühl für das, was den Leser interessiert, hat er bei aller unangebrachten Kritik gegen die materialistische Grundhaltung und revolutionäre Orientierung der *Humanitaires* so unrecht nicht, wenn er ihnen vorwirft, sich bisweilen auf Kosten naheliegender Probleme in abstrakte Fragestellungen zu versteigen und das Ohr des Volkes zu verfehlen.[308] Auch die gewollt einfache Schreibweise und die immer auf Volkstümlichkeit bedachte Form der Darstellung tragen dem damaligen Bildungsgrad der Arbeiter Rechnung. Wahrscheinlich aber kommen der ungewöhnlichen Verbreitung seiner Schriften auch seine Schwächen zugute: die Zugeständnisse an rückständige Denkweisen und eingefressene Gewohnheiten, das Verführerische seines friedlichen Weges, die souveräne Leichtigkeit, mit der er über theoretische Probleme hinweggleitet, vielleicht hier und da sogar die Advokatenkniffe, derer er sich namentlich in der Polemik reichlich bedient. Das alles mag der Geisteshaltung jener proletarischen Oberschichten, aus denen sich sein Anhang rekrutiert[309], besser entsprechen als

der theoretisch anspruchsvolle Journalismus eines Dézamy, die politisch illusionslose Einschätzung der Klassengegensätze und die theoretisch radikalere Haltung der Kommunisten des linken Flügels, die sich um den *Égalitaire* und den *Humanitaire* sammeln. Diejenigen Arbeiter, denen der strenge Materialismus der letzteren ungewohnt, die politische Taktik unbehaglich ist, denen jedoch Leroux und Proudhon zu wenig konstruktiv, Blanc und Buchez nicht radikal genug sind, finden bei Cabet, was sie suchen: eine konsequente, kommunistische Lösung der sozialen Frage mit der Aussicht, sie friedlich zu bewerkstelligen. Sebastian Seiler beschreibt uns die soziale Mentalität seines Anhangs: „Cabet ... älter und kränklich, aber immer noch hinter seinem Schreibtisch kommunistische Bomben schmiedend ... bildet jetzt den eigentlichen Sammelplatz der gemäßigten, wohlhabenderen, größtenteils verheirateten Kommunisten in Frankreich.“ [310]

Gleichwohl finden in Cabets kommunistischem *Ikarien* Tausende Arbeiter viele Züge ihrer eigenen Zukunftserwartung von einem freien, friedlichen Leben in Wohlstand und Glück sinnfällig vorgezeichnet oder, wie Sebastian Seiler es ausdrückt, „ein Staatsleben ohne Geld, ohne Kaiser oder König, ohne Gefängnisse, Zuchthäuser, Galeeren, Soldaten, Kasernen, Kriegswerkzeuge, Festungswerke, Grenz-, Zoll-, Wacht-, Pfand-, Strafarbeits-, Gerichts- und Polizeihäuser, ohne Pässe und Wanderbücher, ohne Steuern, Kaufleute, Krämer, Wirte, Diener usw. in den unleugbarsten Verhältnissen dargestellt“.[311]

Auf Cabets ikarischer Rabatte blüht in üppiger Pracht vieles, was bis dahin in den sozialistischen Treibhäusern von Morus bis Owen, von Mably bis Fourier an fruchtbaren Ideen gehegt und gepflegt wurde.

Die kommunistische Forderung nach Volkseigentum als Grundlage der künftigen Ordnung, nach einem

Verteilungsmodus, der sichert, daß alle gleichermaßen ihre Kraft und ihr Können für die Gesamtheit einsetzen, weil alle gleichermaßen ihre Bedürfnisse befriedigen, ihre Fähigkeiten entwickeln und an der politischen Leitung teilhaben können; die Sympathien für eine Diktatur während einer Übergangsperiode, in der das Volkseigentum gestärkt wird und eine gleiche gemeinschaftliche Erziehung dafür sorgt, daß alle die gesellschaftlichen Angelegenheiten allmählich selber in die Hand nehmen können, verraten babouvistische Herkunft.

Die Geschichtsauffassung und der Versuch, über Brüderlichkeitsappelle auch die Reichen zum Mittun zu bewegen, sowie das ganze neue Christentum, aber auch das Prinzip einer zentralen Organisation und Leitung der Produktion und einer bedürfnisgerechten Planung der Konsumgüterproduktion, überhaupt der ganze Fortschrittsoptimismus, der Cabets Ausblicke auf die kommunistische Zukunft und ihre unbegrenzten Entwicklungsmöglichkeiten durchweht, schöpft reichlich aus dem Ideenvorrat der Saint-Simonisten.

Im farbfreudigen Bild eines allenthalben herrschenden Überflusses und Luxus, in den kulturvollen Arbeitsbedingungen, im Ausgleich des Lebensstandards zwischen Landleuten und Städtern, in der hohen Blüte von Wissenschaft, Kunst und Kultur, den vielfältigen Erleichterungen des Lebens der Frau durch Großwäschereien, Großküchen und Dienstleistungseinrichtungen aller Art; aber auch im Ersatz der kleinen Kramläden durch hochspezialisierte, mit den Herstellerbetrieben verbundene Industrieläden und in mannigfachen Details lichtern fourieristische Ideen.

Cabets Erziehungskonzeption, vor allem aber seine Forderung nach erhöhter Produktivität durch moderne Technik und rasche Entwicklung der maschinellen Großindustrie hegt owenistische Schößlinge. Die Maschinen sollen in einem Grade vervielfacht und ver-

vollkommnet werden, der nicht bloß erlaubt, die Kraft von „zweihundert Millionen Pferden oder dreitausend Millionen Menschen“ zu übernehmen[312]; künftig werden Maschinen „die Arbeit des Menschen auf geistige Arbeit reduzieren, das heißt darauf, Schöpfer und Dirigent von Maschinen zu sein“.[313]

Die politische Organisation Ikariens ähnelt jenem Ideal einer Direktdemokratie, das wir von L'Ange und Roux kennen. Das in Gemeindeversammlungen vereinigte Volk wählt eine jährlich um die Hälfte ihrer Mitglieder erneuerte Legislative sowie die Mitglieder der Exekutive, die als Beauftragte verantwortlich, rechenschaftspflichtig und abberufbar sind und nicht die geringsten Vorrechte genießen. Die wichtigsten Gesetze werden vom Volke selber vorgeschlagen und beschlossen und von der Legislative lediglich redigiert. Das Volk besitzt „die Macht, seine Gesetze aufzustellen oder aufstellen zu lassen“. Ist es zu groß, sich an einem Platz zu versammeln, so „überträgt es einer *Volksvertretung* die Macht, seine Verfassung und seine Gesetze vorzubereiten, und beauftragt einen *Vollzugsausschuß* (oder ein Exekutivkomitee), diese Gesetze auszuführen. Aber es behält sich das Recht vor, seine Vertreter zu wählen, alle Mitglieder der Exekutive zu ernennen und ihre Vorschläge zu billigen oder zu verwerfen ...“[314] Cabet hat nichts gegen eine Diktatur einzuwenden, wenngleich er mehr an eine persönliche denkt. „Wenn sie vom Volke übertragen oder von ihm anerkannt wird, verneint die Diktatur nicht die Volkssouveränität, sondern verwirklicht sie“, belehrt er den Sozialdemokraten Thoré.[315]

Gewiß haben jene recht, die Cabet Originalität absprechen. Tatsächlich fügt er dem vorliegenden Denkgebäude der sozialistischen Theorie keinen einzigen Baustein hinzu, sondern komponiert lediglich die vorhandenen Bauelemente neu, doch dies nicht ohne Ta-

lent. Über Cabet werden ebenso wie über Blanc viele bahnbrechende Ideen der sozialistischen und kommunistischen Tradition überhaupt erst zum geistigen Besitz der Massen.

Der Sieg des Kommunismus erscheint bei Cabet als zwangsläufiges Ergebnis fortschreitender Aufklärung. „Nehmt einmal an, Millionen Franzosen, Millionen Engländer, Millionen Deutsche, Millionen Amerikaner sprechen sich für die Gütergemeinschaft aus, und beurteilt dann den Einfluß, den allein diese Tatsache auf die öffentliche Meinung ausübt. ... die Gütergemeinschaft wird sich überall ohne Blutvergießen, ohne die geringste Gewalt, allein kraft der öffentlichen Meinung durchsetzen."[316] Cabet wägt die Resultate früherer Revolutionen an ihren Opfern, hält den derzeitigen Stand der Aufklärung der Volksmassen für unzureichend und eine gewaltsame Umwälzung für riskant, solange nicht das ganze Volk dahinter steht. Insofern ist seine Absage an die Revolution genau besehen zunächst nur ein Nein zu einer spontanen Empörung der Massen, denen Programm und entschlossene Führung mangeln, ein Veto auch gegen den von einer Avantgarde von Berufsrevolutionären in geheimen Verbindungen organisierten Aufstand, der zwar beides besitzt, jedoch nicht genügend in den Massen verankert ist und zwangsläufig auf einen bloßen Putsch hinausläuft.[317] Mit Recht warnt er die Arbeiter vor Provokateuren und Polizeispitzeln und entlarvt die Taktik der Regierung, die nach Vorwänden sucht, um gegen die kommunistische Bewegung einzuschreiten. Daß sein Nein zu einer Revolution als Absage an eine verfrühte Aktion zu verstehen ist, läßt er oft genug durchblicken: „... und wenn ich im gegenwärtigen Zustand der Unwissenheit, der Verderbtheit und Unorganisiertheit eine Revolution in der Hand hätte, ich würde sie nicht öffnen, und wenn ich im Exil darüber sterben müßte."[318]

Cabet will mit seiner Propaganda die Arbeiter sammeln, organisieren und ideologisch einigen, sie allmählich zum stärksten Faktor des Landes machen und ihnen über das allgemeine Wahlrecht einen demokratischen Weg zum Kommunismus ebnen. „Vereinigen wir uns, schließen wir unsere Reihen, verbinden wir unsere Kräfte", so lesen wir wieder und wieder in seinen Schriften.[319] Seine Orientierung auf politische Aufklärung der Arbeiter und auf den Kampf um das allgemeine Wahlrecht ist die unter den gegebenen Umständen bestmögliche. Sie arbeitet dem Gedanken vor, die bürgerlich-demokratischen Freiheiten für die proletarische Emanzipation auszunutzen. Aber ähnlich wie Blanc nimmt Cabet in diesem Punkt mit der rechten Hand, was er mit der linken gibt. Denn er überschätzt die Potenzen der bürgerlichen Demokratie ebenso wie die Überzeugungsfähigkeit der bürgerlichen Opposition. Er hofft auf einen gemeinsamen Weg zum Kommunismus, dem eine demokratische Republik als erste Etappe vorausgeht. Um die Besitzenden zu gewinnen, propagiert er einen Weg ohne Umsturz, ohne Enteignung. Im Verlauf einer Übergangsperiode von fünfzig Jahren soll eine aus allgemeinen Wahlen hervorgegangene demokratische Regierung alle Voraussetzungen für den Kommunismus schaffen. Das Privateigentum wird zunächst beibehalten und das Volkseigentum allmählich vergrößert, der allgemeine Lebensstandard gehoben und die junge Generation nach kommunistischen Grundsätzen erzogen.

Cabet sucht jeden Zwiespalt mit der demokratischen Bewegung zu vermeiden, um das erstrebte Bündnis mit ihr nicht zu gefährden. Seine Konzeption von einer friedlichen Überzeugung der Besitzenden verkleistert die Klassengegensätze, die die Arbeiter soeben zu begreifen beginnen und deren Verständnis für die junge Arbeiterbewegung genauso wie für die spätere eine

Frage von Sein oder Nichtsein ist. So viel Cabet für die Aufklärung der Arbeiter tut: seine propagandistische Tätigkeit kann ihnen den Klassenkampf nicht ersparen, geschweige denn ihnen jene praktischen Erfahrungen ersetzen, die sich das Proletariat in seinen täglichen Auseinandersetzungen mit dem Kapital an allen Fronten selber erwerben muß, um die Ausbeutung endgültig abzuschütteln.
Was trübt dem lebenserfahrenen und politisch sonst so scharfsichtigen Mann den Blick für jene unversöhnlichen Klassengegensätze, über die sich die meisten Neobabouvisten nicht die geringsten Illusionen machen? Cabet, der die eigene ideologische Bindung zur kleinbürgerlichen Demokratie und die ihr eigentümliche elitäre Einstellung zum Proletariat nie ganz los wird, steht stärker als die Babouvisten unter dem Eindruck der Unreife der frühproletarischen Bewegung. Er kann sich nicht vorstellen, das Proletariat werde die kommunistische Umwälzung jemals allein, ohne oder gar gegen die Bourgeoisie vollbringen. Zugleich ist er auf Grund seines persönlichen Werdegangs felsenfest überzeugt, die überwiegende Mehrheit der Demokraten müsse früher oder später seinem Schritt ins kommunistische Lager folgen und wie er den Kommunismus als konsequenten Demokratismus begreifen. Das verführt ihn dazu, die proletarisch-kommunistische Bewegung praktisch zum Nachtrab der bürgerlich-demokratischen statt zum unabhängigen Bündnispartner mit selbständiger Politik zu machen. Andererseits hat die bürgerliche Demokratie ihre geschichtliche Bewährungsprobe noch vor sich. Inwieweit sich allgemeines Wahlrecht, Presse- und Versammlungsfreiheit für den proletarischen Emanzipationskampf nutzen lassen, ist ebenso unerprobt wie die Möglichkeit, daß sich die Bourgeoisie ihrer gegen die wahren Interessen der Mehrheit des Volkes bedienen könne. Dies erklärt die Illusion, das Proletariat

werde sich auf Grund seiner zahlenmäßigen Mehrheit auf legalem Wege durchsetzen.
Die Frage, ob sich das Proletariat aus eigener Kraft oder nur mit Hilfe gutwilliger Bourgeois befreien kann, wird zum Kernpunkt seines Streits mit den Babouvisten. Die setzen ihm die Pistole auf die Brust: „Sehen Sie denn nicht", fragen ihn die Arbeiterredakteure des Lyoner kommunistischen Blatts *Le Travail*, „daß der Egoismus diese Herren blind macht, daß unsere Not sie gänzlich kaltläßt? Sehen Sie denn nicht, daß uns diese undankbaren und grausamen Herren vor der Tür ihrer luxuriösen Wohnungen vor Hunger und Kälte umkommen lassen, uns, deren Schweiß sie ihren Reichtum verdanken?" – „Ich habe Augen im Kopf und sehe das wie Sie"; gibt Cabet zähneknirschend zurück. „Aber sind alle Bourgeois so? Gibt es nicht auch viele wie d'Argenson, die mit dem Proletariat sympathisieren?" Und er beharrt: „Ich behaupte, daß Bourgeoisie und Volk ein gemeinsames Interesse haben, sich zu vereinen, zu verbünden und zu verbrüdern ... Ich halte für den größten Volksfeind denjenigen, der die Arbeiter zu verunreinigen sucht und Zwietracht zwischen Proletariat und Bourgeoisie sät."[320]
Diese prinzipiellen ideologischen Meinungsverschiedenheiten sind es in erster Linie, unter denen Cabets Verhältnis zu den Babouvisten von vornherein leidet. Cabet sträubt sich gegen ihren Materialismus; er verabscheut ihre Haltung zu Familie und Ehe im Kommunismus; er hält ihre Betonung des Klassenantagonismus und ihre Orientierung auf einen revolutionären Weg zum Kommunismus für falsch und der Bündnispolitik abträglich. In keiner Streitschrift gegen antikommunistische Ausfälle vergißt er, sich ausdrücklich von ihrem „Ultrakommunismus" zu distanzieren. Die Selbstherrlichkeit, mit der er auf sein Führungsmonopol in der kommunistischen Bewegung pocht, die an-

maßende Herablassung, mit der er alle Babouvisten abkanzelt, die säuerliche Formel, mit der er jedes neue babouvistische Blatt als Konkurrenz zum *Populaire* quittiert: „Vertritt es die Position des *Populaire*, ist es überflüssig – vertritt es eine andere, ist es schädlich, weil es spaltet“[321], machen den Bruch zwischen beiden schließlich irreparabel. Vergeblich ruft er, als ihm sein Irrtum in bezug auf die Demokraten zu dämmern beginnt, zur Sammlung aller kommunistischen Gruppierungen um den *Populaire*; nutzlos beschwört er sie: „Keine Uneinigkeit mehr wegen kindischer Zänkereien um zweitrangige Fragen! Lernen wir, der Einheit und Brüderlichkeit Opfer zu bringen!“[322] Zu spät! Die andern können in seinem Angebot, jeder Strömung einige Spalten des *Populaire* zur Verfügung zu stellen, nach allem nur noch eine Falle erblicken.
Die Fehleinschätzung der Bourgeoisie und ihrer Skrupellosigkeit, ihre Macht zu gebrauchen, ist Cabets Hauptirrtum, an dem er schließlich zerbricht. Im Jahre 1843 noch schreibt er, ein wenig ernüchtert zwar, aber noch immer hoffnungsvoll: „Zweifellos werden Propaganda und Fortschritt lange Zeit nur mühsam vorankommen. Dennoch ist der Kommunismus von Stund an eine Tatsache, und nichts – wir sind sicher – kann seinen Triumph hindern.“[323] Vier Jahre später heißt es resigniert: „Aber unser Tun wird vergeblich sein; niemals werden wir alle auf einmal reformieren noch auch die Feinde oder Verblendeten hindern können, den Kommunismus zu kompromittieren.“[324] Sein Auswanderungsplan für 10 000 bis 20 000 Ikarier zur Gründung einer kommunistischen Kolonie in Amerika, den der *Populaire* am 5. April 1847 abdruckt, gleicht einer Bankrotterklärung der Konzeption seines friedlichen Weges zum Kommunismus. „Da wir hier von der Regierung, von den Priestern, der Bourgeoisie, ja selbst von den revolutionären

Republikanern verfolgt, verleumdet und beschimpft werden, da man uns sogar die Existenz abzuschneiden sucht, um uns physisch zugrunde zu richten, so laßt uns Frankreich verlassen, laßt uns nach Ikarien gehen."[325] An seiner eigenen Überzeugung irre geworden, steht er 1847 vor den Trümmern seiner Illusionen: Vergeblich suchen ihn die Londoner Führer des „Bundes der Gerechten", mit denen er eine Woche lang seinen Auswanderungsplan berät, zurückzuhalten.[326] Erfolglos auch raten ihm die Babouvisten von seinem heillosen Vorhaben ab. Cabet sieht keinen anderen Ausweg und muß sich von den Babouvisten den Vorwuf der Kapitulation gefallen lassen.[327]

Ähnlich wie bei Blanc ist Cabets Wirkung im Proletariat zwiespältig. Wie Blanc verschafft auch ihm die Absage an einen gewaltsamen Weg die Möglichkeit zu legalem Wirken. Zwar orientiert er die Arbeiter, anders als Blanc, auf den Kommunismus und bekämpft energisch alle kleinbürgerlichen Rezepte. Damit weist er dem unklaren Drängen der Arbeiter nach einer von Fron und Knechtschaft freien Welt die Richtung ihrer tatsächlichen Emanzipation. Aber lenkt er sie einerseits richtig auf den Kampf um die Ausnutzung bürgerlich-demokratischer Freiheiten für die proletarische Sache, so schläfert seine unentwegte Predigt der Klassenversöhnung ihr eben erwachendes Bewußtwerden des Klassengegensatzes wieder ein und bindet den Arbeitern die Hände im unvermeidlichen täglichen Kampf mit ihren Unternehmern. Seine eigene Überzeugung von der Möglichkeit eines friedlichen Weges zum Kommunismus nährt Illusionen, und sein Aufruf zur Auswanderung nach Amerika am Vorabend der Revolution führt sie direkt in die Irre.

Dennoch kommt in der objektiven Wirkung seiner Schriften den Friedensbeteuerungen des Chefs der Ikarier geringeres Gewicht zu als den revolutionären Akzenten. In seinen Geschichtsbüchern und histori-

schen Einschätzungen behandelt der alte Carbonari revolutionäre Volksbewegungen mit unverhohlener Sympathie als Hebel des Fortschritts. Er führt weiter, was Laponneraye begonnen, und zeichnet eine Geschichte der Volksbewegungen und Revolutionen, des Fortschritts von Technik, Kultur und allgemeiner Aufklärung, die die Bedeutung einzelner Persönlichkeiten an ihrem Wirken zum Wohle der Volksmassen mißt. Die Menschheitsgeschichte erscheint bei ihm als stete Bewegung zum Kommunismus, als Geschichte fortgesetzter Volksaufstände für eine kommunistische Umwälzung, die daran scheiterten, daß das Volk nicht aufgeklärt genug war, um zu wissen, wofür es sich schlug, und nicht einig und organisiert genug, um sich gegen die organisierte Macht der Herrschenden zu behaupten. Einer konservativen Geschichtsschreibung, die überall nur Harmonie und Einverständnis zwischen Herrschern und Untertanen, Ausbeutern und Ausgebeuteten sieht, hält er vor: „Als ob nicht Aufruhr und Empörung immerzu gegen Unterdrückung und Ungleichheit protestiert hätten! ... Aber seit den Zeiten, wo allein die Reichen und ihre Günstlinge über Bildung, Muße und die nötigen Geschichtsquellen verfügten, um Geschichte zu schreiben, waren alle diese Verteidiger der Aristokratie und der Ungleichheit nur Aristokraten oder Mönche, ihre Speichellecker und Lakaien. Die Völker sollen die Ungleichheit durch ihr Schweigen gebilligt haben! Als ob die Aristokraten den Völkern nicht verboten hätten, den Mund aufzutun, sich zu beklagen und aufzumukken.“ [328]

Vom Bauernaufstand spricht Cabet mit Wärme, die Jakobinerdiktatur verteidigt er und rühmt die zu Tausenden in der Julirevolution gefallenen Arbeiter. Dem Julikönigtum, das sich seiner revolutionären Herkunft geniert und jede Volksbewegung drakonisch unterdrückt, stellt er seine ikarische Volksrepublik gegen-

über: „Seht ein Volk, das sein Werk nicht verleugnet! Seht eine Regierung, auf den Barrikaden der Revolution geboren, die ihrer Herkunft nicht untreu wird, die die Kunde vom Heldentum der Aufständischen nicht unterdrückt, die die Spuren des von der Freiheit auf die Tyrannei eröffneten Kugelhagels nicht tilgt, die den Ruhm einer gerechten Revolution nicht gleich einer Katastrophe verschmäht, die weder die Aufstandsproklamationen noch die Erinnerung an das Überlaufen der Soldaten, und auch nicht die Revolte der Garde gegen den Tyrannen vergessen machen muß und die nicht königliche und dynastische Festtage anstelle des Jahrestages der Großtat des Volkes feiert, das sein Blut vergoß, um Freiheit und Glück zu erobern!“[329]

Tatsächlich gibt es in der ikarischen Bewegung Indizien dafür, daß ein Teil, von den pazifistischen Flausen Cabets abgestoßen, zur babouvistischen Bewegung übergeht, ein anderer den Friedensbeteuerungen wenig Bedeutung beimißt und sich an die revolutionäre Grunddominante seiner Geschichtsauffassung hält. Um die babouvistische *Fraternité* von 1841 sammeln sich viele Ikarier, die sich nach anfänglicher Begeisterung vom ikarischen Kommunismus abwenden. Unter den Ikariern von Toulouse findet Laponnerayes babouvistische Agitation Ende 1842 ein bemerkenswert williges Ohr.[330] Und die Aufrührer, die man bei den Unruhen in Tours am 21. und 22. November 1846 verhaftet, sind ebenfalls Ikarier, die zu dem dort im Gefängnisspital liegenden Blanqui Beziehungen geknüpft und einen Chor der „Teufelssöhne“ gegründet haben, der seine revolutionären Lieder in Cafés und Weinstuben jedesmal mit einem Hoch auf Cabet krönt.[331]

Es ist daher sicher nicht ganz aus der Luft gegriffen, wenn Hodde vermerkt, daß von Cabets Proselyten die meisten durch „revolutionäre Mittel“ weiterkom-

men wollen, und Weitling die Zahl derjenigen, die nicht in Cabets „Friedenston einstimmen", auf die Hälfte beziffert.[332] Engels schreibt im November 1843, die Ikarier würden „mit Freuden jede Gelegenheit ergreifen", um „gewaltsam eine Republik zu errichten".[333] Marx zählt Cabet noch 1844/45 zu den Revolutionären und meint, man müsse ihn vor allem „aus seiner Tätigkeit als Parteichef" beurteilen.[334] Als solcher leistet er in der Tat Respektables.

Politisch gewitzigt, als Advokat im Paragraphengestrüpp zu Hause, kennt er den ihm verfügbaren Spielraum sehr genau und nutzt ihn weidlich. Die Politik des Juliregimes bekämpft er als Kommunist mit der gleichen Härte wie vor 1834 als Republikaner. Den Plan, Paris zu befestigen, um diesen revolutionären Krater unter Kontrolle zu halten, attackiert er wie die Neobabouvisten in einer Unmenge von Broschüren um ein vielfaches entschiedener als die Demokraten. In einem solchen Pamphlet fordert er das französische Volk regelrecht auf – und zwar im Titel der Streitschrift –, seinen Ministerpräsidenten Thiers als Volksverräter vor Gericht zu stellen.[335] Gleichzeitig fällt er über die Bourgeoisrepublikaner vom *National* her, die das Projekt befürworten, und handelt sich eine Menge Scherereien und Prozesse ein. Grün berichtet: „Als ihn der *National* deswegen auf Pistolen fordern ließ, lehnte Cabet das Duell ab und ließ dem *National* sagen: er werde ihn später hängen lassen."[336]

Binnen kurzem ist der *Populaire* Zielscheibe der antikommunistischen Kampagne. Bischöfe in Hirtenbriefen, Pfarrer von der Kanzel mit Exkommunikationen und Absolutionsverweigerungen für ikarische Beichtkinder, Regierungsblätter nicht minder als der *National* und seit 1840 auch die kleinbürgerlichen Demokraten – alle vereinigen sich zum gemeinsamen Kreuzzug wider den Kommunismus. Cabet, von Beruf ein streitbarer Geselle, bleibt keinem eine Antwort schul-

dig. Im *Populaire* wie in Pamphleten bekämpft er die Umtriebe der Jesuiten. Er seziert den katholischen Sozialismus, den Buchez im Lyoner Arbeiterblatt *L'Atelier* mit proletarischen Zutaten zusammenbraut, und zerpflückt die klerikale Konzeption, die die Ursachen aller Übel in der „inneren Verderbtheit" des Menschen sucht statt in den sozialen Umständen. Bissig empfiehlt er Buchez, seine Brüderlichkeit und Aufopferung lieber den Reichen zu predigen als den Arbeitern. Er geißelt seine zaghaften Palliativmittel und fragt ironisch, weshalb sich die Kapitalisten Genossenschaften eher gefallen lassen sollten als Gütergemeinschaft. Überlegen hält er die materialistische Brüderlichkeitsauffassung der Kommunisten der blutarmen Deklaration des katholischen Sozialismus entgegen: „Für uns Kommunisten ist Brüderlichkeit nicht bloß etwas durch Erziehung und Gewohnheit ins Herz Gepflanztes, sondern etwas in allen Einrichtungen Organisiertes, Angewandtes und Verwirklichtes. Die Gütergemeinschaft ist Brüderlichkeit in Aktion, praktische Brüderlichkeit."[337] Zugleich entlarvt Cabet die Rattenfängertricks der Republikaner vom *National*, die das Arbeiterblatt *L'Atelier* protegieren, um den Kommunismus unter proletarischem Etikett bekämpfen und unterwandern zu können[338], und qualifiziert den *Atelier* auf Grund seiner politischen Linie als „Satelliten des National". In einer eigens dem mystischen Kommunismus Alphonse Constants gewidmeten Broschüre[339] nimmt Cabet sämtliche Bücher von ihm unter die Lupe; er bezichtigt ihn, mit seinem Mystizismus das Volk dem Katholizismus auszuliefern, und weist ihm seine ideologischen und politischen Schwankungen nach. Die gleiche Phrasenhaftigkeit und programmatische Unbestimmtheit kritisiert er am christlichen Demokratismus Lamennais'[340], den viele Arbeiter wegen seines heftigen Auftretens zunächst für einen Kommunisten halten. Cabet wirft ihm vor, daß sein

Rat an die Arbeiter sich damit begnüge: Glaubet, und durch euern Glauben wird euch geholfen werden! Gegen eine grob vereinfachende Charakteristik der Position Cabets, die Theismus und Deismus nicht auseinanderhält, muß man Cabets durch und durch rationalistisches Verhältnis zum Christentum betonen. Sein Kommunismus ist nicht nur kein „mystischer“[341], sondern streitet selber entschieden gegen alle mystischen Spielarten.

Cabets Kritik an den kleinbürgerlichen Demokraten läßt niemals außer acht, ihr gemeinsames Interesse mit den Kommunisten herauszustreichen. Die Taktik, mit der er in einem Pamphlet den Sozialdemokraten Thoré anhand dessen antikommunistischer Broschüre zum „Kommunisten wider Willen“ stempelt, bevorzugt der mit allen Wassern gewaschene Advokat sicher nicht bloß zum Gaudium des Publikums. Der Trick ermöglicht ihm, Punkt um Punkt die gemeinsamen Interessen anzuführen, die ein Bündnis zwischen Demokraten und Kommunisten rechtfertigen, und ihnen am Ende nachzuweisen, daß sie es sind, die das Band mit dem Volk zerreißen, wenn sie die Bourgeoisrepublikaner vom *National* tolerieren und die Kommunisten bekämpfen.[342] Den Demokraten der „Réforme“ zeigt er den Widerspruch zwischen ihrem Maulheldentum und ihrer tatsächlichen Haltung in politischen Grundfragen und reibt denen, die sich als Montagnards des 19. Jahrhunderts brüsken, Saint-Justs und Robespierres Worte unter die Nase: Es gibt solche und solche Revolutionäre. „Jede Revolution, sagte Robespierre, die nicht darauf ausgeht, die Lage des Volkes grundlegend zu verbessern, ersetzt ein Verbrechen lediglich durch ein anderes.“[343] Treffender kann man auch die Essenz des politischen Strebens von Cabet nicht überschreiben.

2. Der revolutionäre Arbeiterkommunismus – Höhepunkt der vormarxistischen Bewegung

Es stimmt nicht, wenn der erste deutsche Historiker der sozialistischen und kommunistischen Bewegung in Frankreich Lorenz v. Stein den Maiaufstand 1839 als Ende des Babouvismus bezeichnet.[344] Die Niederlage wird vielmehr zum Beginn eines neuen Aufschwungs. Was in dieser Schlappe erliegt, ist nicht die babouvistische Bewegung, sondern einige ihrer Illusionen. Ebenso unhaltbar ist jene von Polizeispitzeln in die Welt gesetzte und von bürgerlichen und rechtssozialdemokratischen Historikern sorgsam gehegte Legende, die die revolutionäre kommunistische Bewegung der vierziger Jahre als Geschichte unentwegter Verschwörungen und Attentate abhandelt. Zwar schwelt revolutionäre Ungeduld als bittere Frucht anfänglicher Unreife und Schwäche des revolutionären Flügels bei einzelnen schwer Belehrbaren fort; sie glimmt in Verschwörungsplänen, entlädt sich im drückenden Klima einer repressiven Politik in terroristischen Einzel- und Gruppenaktionen, insbesondere in Attentaten auf den König. Schon damals gibt es keine politische Mannschaft ohne linke Außenseiter, die im Alleingang allemal das Tor verfehlen. Aber es handelt sich um kurzlebige Gruppierungen mit geringem Anhang.
„Die Arbeiter haben weder von ihrem König noch von ihrer Regierung das geringste zu hoffen", vermerkt ein Zeitgenosse in seinen Memoiren.[345] Sie wissen das inzwischen selber. Obgleich ganz auf sich allein gestellt, verfügen sie noch über keine schlagkräftige Organisation, keine Partei, keine Gewerkschaft, keine Vertreter im Parlament. Ihre Meinung ist weder gefragt noch zugelassen. Friedliche politische Demonstrationen und Koalitionsbestrebungen enden für viele mit zerschlagenen Gliedern oder im Gefängnis Sainte-Pélagie. Petitionen an das Parlament bleiben frucht-

los. Die Blusenmänner können sich ungefährdet in keiner Schenke treffen, um ihre politischen Ansichten untereinander auszutauschen. Und was noch schlimmer, sie dürfen sich nicht einmal im Kampf ums nackte Leben gegen ihre Unternehmer zusammentun. Die blutigen Orgien der Lyoner Woche, das Gemetzel in der Rue Transnonain brennen ihnen in der Seele. Ökonomisch geknebelt, politisch entmündigt, von der Polizei umschnüffelt und gejagt, wächst die Empörung gegen den niederträchtigen Raub der Rechte, die sie 1830 erobert wähnten. Doch in Kleinbetrieben zerstreut und vereinzelt, ist ihnen jenes Kraftgefühl und jene Siegeszuversicht noch nicht vergönnt, die die Zusammenballung im modernen Fabrikbetrieb verschafft. Dem Arbeiter der vierziger Jahre bieten terroristische Einzelaktionen fast das einzige Notventil, seinem Zorn Luft zu machen. Wie die Maschinenstürmerei eine erste, noch ganz naive Form des ökonomischen Kampfes, so ist der individuelle Terror eine erste, noch ganz rohe und zugleich ohnmächtige Äußerung seines politischen Kampfwillens.

Das bezeugt niemand klarer als der Attentäter vom 25. Juni 1836, Louis Alibaud. Der Gedanke an den Königsmord keimt in ihm nach dem Massaker am Kloster Saint-Merry und reift zum Vorsatz nach der blutigen Unterdrückung des Aprilaufstands im Jahre 1834. Alibaud kann seinen Richtern den Gefallen nicht tun, mit dem Quenisset sich fünf Jahre später seine Begnadigung erkauft. Er kann keine Organisation aufdecken, die hinter ihm steht. Es gibt keine, die um sein Vorhaben weiß. Die Vermutung eines Kontakts wenigstens zu revolutionären Demokraten, die die Herren in Robe allzugern bestätigt sähen, weist er verächtlich zurück: Er, Alibaud, sei Sohn eines Proletariers; er habe „mit dieser Kaste nichts zu tun". Überhaupt wäre er niemals auf die Idee des Attentats gekommen, wenn es eine revolutionäre Be-

wegung gegeben hätte. Aber „für einen Menschen, der sich nicht anders als eigenhändig Gerechtigkeit verschaffen kann, wird der Königsmord zum Recht".[346]
Was Wunder, wenn unter solchen Bedingungen ein förmliches „Attentatsfieber" grassiert.[347] Und natürlich finden wir politische Amokläufer in der Folge auch in den kommunistischen Geheimorganisationen des Proletariats. Enttäuscht und entnervt von der anfänglichen Schwäche der Bewegung, hoffen sie, ihr auf eigene Faust voranhelfen zu können. Zu ihnen gehört der Arbeiterkommunist Marius Darmès, der Louis Philippe am 15. Oktober 1840 zu erschießen versucht. Er ist gleich Alibaud ein aufrechter, tapferer Mann, der wie viele an den politischen Kinderkrankheiten der frühen Arbeiterbewegung, ihrer Unreife und ihrem Mangel an Kampferfahrung, zugrunde geht. Dennoch reflektiert sich selbst in diesem Irrweg die historische Metamorphose eines einzigen Jahrzehnts: Machte der Berufsrevolutionär Blanqui sich 1832 eine Ehre daraus, den Richtern auf die Frage nach seinem Beruf entgegenzuschleudern: „Proletarier!", so antwortet der Arbeiter Darmès auf die gleiche Frage nicht minder herausfordernd: „Verschwörer!"[348] Legte der revolutionäre Demokrat Anfang der dreißiger Jahre Wert auf sein Bekenntnis zum Proletariat, so wirft der Proletarier Anfang der vierziger Jahre den bourgeoisen Geschworenen sein Bekenntnis zum politischen Kampf als letzten Trumpf auf den Richtertisch.
Im Dunkeln bleiben für lange jene schmierigen Fäden, die von ultralinken Gruppen innerhalb der illegalen kommunistischen Bewegung zum Polizeipräsidium in der Rue Jerusalem führen. Wohl bohrt Argwohn selbst bei ganz Unbeteiligten. Karl Grün schreibt im Jahre 1845 zum Attentat des Brettschneiders Quenisset auf die drei Söhne des Königs am 13. September 1841, es sei „so kreuzdumm angelegt" gewesen, „daß man fast glauben sollte, es sei von der Polizei selbst

arrangiert worden".[349] Im Schatten bleibt für viele Jahre ein Mann, der in allen ultraradikalen Gruppierungen der illegalen kommunistischen Bewegung auftaucht, die sich in den verschiedenen Etappen bis 1848 herauskristallisieren: der Polizeiprovokateur Adolphe Chenu.[350] Er trieb sein Unwesen bereits in den „Demokratischen Phalangen", die die „Jahreszeiten" 1839 zum Aufstand anstachelten, ohne sich am Kampf zu beteiligen. Chenu hat seine schmutzigen Finger in jenem „Wolfsclub" (Club Leu), dem Darmès angehört, demselben, der kaum ein Jahr darauf Quenisset zum Attentat aufreizt und ihn im entscheidenden Augenblick im Stich läßt. In diesem „Wolfsclub" bilden einige Mitglieder der „Jahreszeiten" mit ehemaligen Redakteuren des *Moniteur républicain* 1840 eine linksradikale Fraktion der „Travailleurs égalitaires", von denen wir noch sprechen werden.[351] Als sich Ende 1845 eine Gruppe revolutionärer Kommunisten samt einigen politischen Abenteurern von der schlafmützigen Nachfolgegesellschaft der Blanquischen Verbindung, den „Neuen Jahreszeiten" (Nouvelles saisons) löst, hängt sich Chenu abermals an ihre Rockschöße. Und der gleiche Chenu, der, im Oktober 1847 mit den führenden Mitgliedern einer ultraradikalen Gruppierung vor Gericht gestellt, von allen dort Angeklagten die höchste Strafe erhält, ist während des Prozesses unauffindbar. Er mischt sich während der Juni-Insurrektion unter die Aufständischen und belastet hernach Insurgenten und revolutionäre Demokraten bei der Polizei. Chenu aber ist nur einer von vielen.

Untersuchungsrichter, Staatsanwälte und Journalisten sparen weder Zeit noch Mühe, um die Attentate den revolutionären kommunistischen Geheimorganisationen in die Schuhe zu schieben. Zwar verdanken wir den bei dieser Gelegenheit beschlagnahmten und von der Staatsanwaltschaft ausgewerteten Dokumenten, den Memoiren von Polizeipräfekten und Spitzeln fast alles,

was wir überhaupt von der weltanschaulichen Einstellung, den politischen Programmen, Organisationsstatuten und vom politischen Leben der kommunistischen Geheimverbindungen der vierziger Jahre wissen.[352] Aber die behördlichen Ermittlungen sind einseitig, die Angaben in den Memoiren bleiben selbst dort, wo sie mit authentischen Quellen übereinstimmen oder wenigstens einander nicht widersprechen, tendenziös und liefern nur ein dürftiges, fragmentarisches Bild der kommunistischen Bewegung dieser Jahre. Dennoch reichen selbst diese, der Sympathie ganz unverdächtigen Dokumente hin, um die von Staatsanwaltschaft und Polizei in die Welt gesetzten Greuelmärchen Lügen zu strafen, nach denen die frühkommunistische Arbeiterbewegung nichts anderes als Verschwörung und Meuchelmord im Sinne gehabt habe. Das hinderte freilich eine vom Antikommunismus verblendete Geschichtsschreibung mehr als ein halbes Jahrhundert lang nicht, an dieser offiziellen Version festzuhalten.[353] Erst der Historiker Tchernoff und ihm folgend Morange machen sich am Anfang des 20. Jahrhunderts die Mühe, diese Zwecklüge aus der Welt zu schaffen.[354] Tchernoff weist als erster nach, in welchem Grad der Zusammenschluß der Arbeiter zu kommunistischen Verbindungen ihrem elementaren Zusammengehörigkeitsgefühl, dem Bedürfnis nach Vereinigung der Kräfte, weltanschaulicher Selbstverständigung und politischem Meinungsaustausch und ihrem sozialtheoretischen Interesse und Bildungshunger entspringt.

Den vorliegenden Dokumenten kann man mühelos entnehmen, daß diese revolutionären kommunistischen Geheimgesellschaften ihre Mitglieder nicht auf den Kampf gegen Einzelpersonen, sondern auf die Umwälzung der sozialen Verhältnisse orientieren. Ihre Programme erstreben nicht den Wechsel von Personen am Machthebel; sie verlangen den Sturz des politischen Systems und die Errichtung einer Volksmacht.

Das gilt auch für die Schwestergesellschaft der „Jahreszeiten“, die erwähnten „Demokratischen Phalangen“. Das leitende Komitee distanziert sich von ultraradikaler Taktik; denn „es genügt nicht, den Tyrannen zu töten, man muß die Tyrannei vernichten“.[355]
Die kommunistischen Organisationen verfolgen keine Taktik des individuellen Terrors. Sie erziehen keine Meuchelmörder, sondern die Avantgarde der künftigen Revolution. Die überlieferten Statuten – auch die der „Demokratischen Phalangen“ – untersagen ausnahmslos isolierte, von der Organisation nicht vorgesehene Einzelaktionen wie Attentate und drohen für eigenmächtiges Vorgehen zum Teil strenge Strafen an.[356] Daß auch Darmès sein Attentat ohne Wissen und Mitwirken seiner Genossen durchführt, muß sogar der Staatsanwalt eingestehen, und selbst der Polizeispitzel Hodde kommt nicht umhin, das zu vermerken.[357] Dies alles erhärtet, daß die Königsattentate von kommunistischen Organisationen weder inspiriert noch gar organisiert, sondern von ultralinken, statutwidrig handelnden Gruppierungen oder von Einzelgängern auf eigene Faust unternommen werden.
Unberührt davon dient damals wie heute der Ultraradikalismus als willkommener Vorwand für eine wüste Hetzjagd auf Demokraten und Kommunisten. Wie das Attentat von Fieschi am 29. Juli 1835 zur Begründung der drakonischen Septembergesetze herhalten mußte, so bringen die Behörden nach dem Attentat von Darmès am 15. Oktober 1840 Pillot und Albert (das künftige Mitglied der provisorischen Regierung 1848) mit anderen Wortführern des Proletariats und am 13. September 1841, dem Tage des Attentats von Quenisset, die gesamte Redaktion des *Humanitaire* hinter Schloß und Riegel.[358] „Die ganze Presse ging wider die Kommunisten los, es war eine wahre Verfolgung“, bestätigt Lorenz v. Stein den politischen Nutzeffekt.[359]

Ein Blick auf die praktische politische Tätigkeit der revolutionären kommunistischen Organisationen genügt, um zu sehen, daß sie ganz anderes im Sinn haben, als ununterbrochen Verschwörungen anzuzetteln oder den individuellen Terror zu kultivieren. Die meisten Vertreter des linken Flügels beginnen nach 1839 zu begreifen, daß sie die Arbeiter in ihrer Masse gewinnen müssen, wenn die revolutionäre Erhebung nicht wiederum mit einem erfolglosen Putsch endigen soll. Dreierlei ist für dieses Umdenken charakteristisch: Erstens suchen die linken Kommunisten die streikenden Arbeiter politisch zu organisieren und streben programmatisch wie praktisch danach, die spontanen ökonomischen Kämpfe der Arbeiter mit dem Kampf um eine kommunistische Neuordnung der Gesellschaft zu verknüpfen. Zweitens beteiligen sich ihre reifsten Vertreter trotz ihrer Skepsis gegenüber dem bürgerlichen Wahlrechtsrummel aktiv an der Wahlrechtsbewegung, um das Proletariat als selbständige Kraft mit eigenem Programm in die Wahlrechtsbewegung zu führen, wie das berühmte Bankett von Belleville im Juli 1840 bezeugt (siehe Textteil, S. 429 ff.). Schließlich bemühen sie sich um Massenanhang. Dafür spricht der Aufschwung der babouvistischen Propaganda. Wolgin verweist mit Recht darauf, daß es niemals und nirgendwo in so kurzer Zeit so viele sozialistische und kommunistische Organe gab wie Anfang der vierziger Jahre.[360] Weil die linken Arbeiterkommunisten die proletarische Emanzipation als Selbstbefreiung verstehen, erfassen sie die Notwendigkeit kommunistischer Erziehung der Arbeiter durch Propaganda viel ernsthafter als Cabet. Denn sie geben mit ihrer Absage an die Putschtaktik ihre revolutionäre Grundhaltung nicht auf. Sie erlauben den Arbeitern keine Illusionen, daß die herrschende Klasse jemals freiwillig auf ihre Vorrechte verzichten werde. Anders als Cabet sehen sie in der Aufklärung der

Arbeiter kein Mittel, um der Revolution auszuweichen, sondern um sie vorzubereiten. Brüderlichkeitsappelle sind bei ihnen kein Aufruf zur Klassenversöhnung, sondern unbeholfenes und noch einigermaßen verwaschenes Synonym für Klassensolidarität aller Ausgebeuteten gegen den gemeinsamen Feind, einen Feind, dessen ökonomischer, politischer und intellektueller Übermacht sie nur dreierlei entgegenzusetzen haben: Einmütigkeit, Organisation und Wissen.

Zwar erlangt der revolutionäre Arbeiterkommunismus der vierziger Jahre viel geringeren Massenanhang als der ikarische. Die Schwierigkeiten, unter denen er sich durchzusetzen hat, sind unvergleichlich größer. Größer aber auch sind seine Verdienste um die revolutionäre Erziehung des Proletariats, um sein Selbstbewußtsein als Klasse. Seine Vorkämpfer bleiben die Neobabouvisten der dreißiger Jahre, sein ideologisches Ferment der Babouvismus. Er wirkt in drei Richtungen: in der Bildung geheimer Organisationen, in der Schaffung eines Arbeiterjournalismus und in der Ausarbeitung der Theorie. Auf allen drei Gebieten, die sich vielfältig miteinander verflechten, erlaubt ihm die engere Verbindung mit dem in Bewegung geratenen Proletariat Fortschritte.

Gleichwohl streift er bestimmte sektenhafte Züge noch nicht ab. Das liegt nicht nur am Zwang zu illegaler Tätigkeit, sondern in erster Linie am unreifen Entwicklungsstadium des Proletariats selbst, an seiner Zersplitterung in Kleinbetrieben, die keine moderne Arbeiterbewegung erlaubt. Der Verschmelzungsprozeß von kommunistischem Programm und spontanen Bestrebungen der Arbeiter macht seine ersten schüchternen Schritte. Die Fäden bleiben spärlich und brüchig. In den Geheimorganisationen äußert sich das im Mitschleppen linksradikaler Gruppierungen, die entweder zu unkontrollierten Einzelaktionen ausbrechen oder Polizeiprovokateuren auf den Leim gehen. Im

Arbeiterjournalismus verbeißen sich einzelne Blätter in zweitrangige Fragen, die Zeit und Kraft von Wichtigerem abhalten. In der Theorie spiegeln sich die Anlaufschwierigkeiten der kommunistischen Arbeiterbewegung am empfindlichsten im Unvermögen, die fühlbar werdenden Schranken des alten Materialismus zu durchbrechen und zu einem dialektisch-materialistischen Geschichts- und Gesellschaftsverständnis vorzustoßen, aus dem sich eine praktikable Strategie und Taktik der proletarischen Emanzipation ableiten ließe.

Und doch erlangt der revolutionäre Arbeiterkommunismus, verglichen mit dem Babouvismus des zurückliegenden Jahrzehnts, ein neues Gepräge, nicht zuletzt durch den verschärften ideologischen Klassenkampf. Die Präzisierung des proletarischen Zukunftsprogramms im kommunistischen Sinne wird nicht mehr bloß wie in den dreißiger Jahren durch die massiv einsetzende antikommunistische Welle erzwungen, an der sich gegen Ende der dreißiger Jahre auch viele kleinbürgerliche Demokraten beteiligen. Die Vertreter des linken Flügels haben sich nunmehr auch mit den ikarischen Illusionen eines friedlichen Weges zum Kommunismus und mit der Polemik Cabets auseinanderzusetzen, die vorübergehend infolge der Niederlage von 1839 auch bei vielen Babouvisten ein offenes Ohr findet. Hinzu kommt die taktische Wendung der bürgerlichen und kleinbürgerlichen Parteien, die angesichts der brodelnden Unzufriedenheit der Arbeiter und als Prophylaxe gegen den Kommunismus selbst verschwommene „Lösungen" der sozialen Frage anbieten. Auf dem Bankett von Belleville brandmarkt William Louis jene Chamäleons, die jeweils die Farbe wechseln, die Männer der falschen Gleichheit, die Grundsätze verkünden, die niemals die ihren waren (siehe Textteil, S. 413). Auch die damit zusammenhängenden Meinungsverschiedenheiten innerhalb des lin-

ken Flügels fördern den unumgänglichen Selbstverständigungsprozeß. Die revolutionären Kommunisten sammeln in diesem Kampf Erfahrungen und bezahlen Lehrgeld; sie streifen manche Ungereimtheit ab, durchdenken ihren eigenen Standpunkt, überprüfen und schärfen ihre Argumentation. Das politische Profil des revolutionären Kommunismus wird bestimmter, seine Theorie reifer und geschlossener, der proletarische Zuschnitt seines Programms konkreter. Organisatorisch entwickelt er neue Formen der politischen Massenarbeit.

3. *Kommunistische Organisationen des Proletariats*

Die Schwierigkeiten, mit denen die Vertreter des linken Flügels bei der Organisation der Arbeiter zu ringen haben, sind größer als die des ikarischen. Schon der Zwang zur Illegalität erschwert das Herauswachsen aus der Sektenhaftigkeit. Die Behörden verfolgen sie gnadenloser als die Anhänger Cabets. Nach wie vor verschwinden die Initiatoren kommunistischer Vereine für Jahre hinter Schloß und Riegel. Ohnehin mangelt es dem revolutionären Flügel seit dem zweimaligen Aderlaß von 1834 und 1839 an politisch erfahrenen Führern und umsichtigen Organisatoren. Männer vom politischen Format eines Blanqui, kampferfahrene Arbeiterführer wie Martin-Bernard sitzen auf der Felsenbastille des Mont Saint-Michel, andere im Londoner Exil. In der Folge machen sich politische Grünschnäbel und Maulhelden breit. Polizeispitzel dringen ein, zersetzen, arrangieren Provokationen und liefern je nach politischem Bedarf ganze Gruppen ans Messer. Die Hauptschwierigkeiten aber liegen beim Proletariat selbst. Um sich zu einer einheitlichen Klassenorganisation zusammenschließen zu können, muß es sich zuvörderst als einheitliche Klasse konstituiert

haben. Eben hieran hapert es noch immer. Die meist in Kleinbetrieben beschäftigten Arbeiter lassen sich nur mühevoll zusammenbringen und beieinanderhalten. Äußerlich spiegelt sich die Uneinheitlichkeit des Proletariats in der Zersplitterung seiner kommunistischen Organisationen. Bis heute wissen wir oft nicht, ob es sich um eine neue Organisation, um eine bloße Fraktion oder gar nur um ein neues Aushängeschild handelt.

Im Unterschied zu den Ikariern wenden sich die Vertreter des linken Flügels an die ärmsten Schichten des Proletariats, an „die Hefe des Pöbels", wie v. Stein giftig vermerkt.[361] Der Prometheus, den sie entbinden wollen, gilt seit Jahrtausenden allen – auch sich selbst – als Paria dieser Welt, als Bodensatz der Gesellschaft, zwar notwendig, weil fruchtbar wie die Erde, aber wie sie achtlos mit Füßen getreten, sobald sie abgeerntet. Die revolutionären Kommunisten der vierziger Jahre beginnen damit, diesen Arbeitern, die es nicht anders kennen, als daß man sie plündert und auf ihnen herumtrampelt, die Macht einmütigen Handelns und die Notwendigkeit einer fest zusammengeschweißten Organisation begreiflich zu machen. Sie helfen ihnen, ihre eigenen moralischen und intellektuellen Fähigkeiten zu entdecken und zu entwickeln, ihre politische Urteilsfähigkeit zu schulen und ihrem Vermögen zum Aufbau einer menschlichen Welt zu vertrauen. Das verlangt eine – unter illegalen Bedingungen freilich problematische – Demokratisierung im inneren Leben der Organisation.

Von den erwähnten Schwierigkeiten und Geburtswehen der frühen kommunistischen Arbeiterbewegung bleibt keine Abteilung verschont. Augenscheinlich aber sind die einzelnen Gruppierungen ihnen recht unterschiedlich gewachsen. Dennoch hält sich vom linken kommunistischen Flügel über alle Widernisse hinweg ein fester, urgesunder Kern, der nicht nur die Julimonarchie überdauert und im Februar 1848 das Erdreich

lockert, sondern noch den Himmelsstürmern des Jahres 1871 Auftrieb gibt. Von Spitzeln umlungert, von Provokateuren zum Straucheln gebracht, knüpfen die Besten unbeirrbar die Fäden aufs neue, sobald sich ihnen die Gefängnistore wieder öffnen. „Aus unbekannten Regionen strömen Messiasse ins Volk und predigen Umsturz", geifert der Polizeispitzel Hodde in ohnmächtiger Wut.[362]

Sicher scheint, daß gleich nach dem Maiaufstand 1839 Martin-Bernard die frei gebliebenen Mitglieder der „Jahreszeiten" zu organisieren beginnt, bevor die Polizei auch ihn faßt und nach dem Mont Saint-Michel deportiert. Wahrscheinlich ist diese Nachfolgeverbindung der „Jahreszeiten", die uns durch Hodde unter dem Namen „Neue Jahreszeiten" (Nouvelles saisons) überliefert ist, mit jener Organisation identisch, die in der Literatur oft einfach als „Kommunistenvereinigung" (Société communiste) bezeichnet wird.[363] Jedenfalls finden wir als Entstehungsdatum beider die letzte Maiwoche des Jahres 1839 genannt, und von beiden heißt es – neben anderen gemeinsamen Charakteristika –, daß sie sich bis zur Februarrevolution halten können. Vermutlich dient die Verbindung ursprünglich als zentrales Sammelbecken für Kommunisten aller Schattierungen: ehemalige Mitglieder der „Demokratischen Phalangen" wie der alten „Jahreszeiten", revolutionäre Kommunisten wie künftige Ikarier, Babouvisten materialistischer wie deistischer Tendenz sowie kommunistische Publizisten und kleinere kommunistische Propagandazentren in Belleville und Ménilmontant.

Von allen kommunistischen Fraktionen, die sich in der Folgezeit herausschälen, wird offenbar der Stamm der „Neuen Jahreszeiten" mit den erwähnten Schwierigkeiten am schlechtesten fertig. Unaufhörlicher Abfall politisch unzufriedener Gruppen, fast immer entschiedener Revolutionäre und aktiver Kom-

munisten, nagt an der politischen Potenz und zerbröckelt personelle Stabilität und Kontinuität der Vereinigung. Bereits in der ersten Hälfte des Jahres 1840 scheinen sich unter Führung einiger Gruppenorganisatoren mehrere Sektionen von der Muttergesellschaft zu trennen.
Mit ihnen schließen sich etwa 150 bis 200 entschiedene Kommunisten in der „Vereinigung revolutionärer Kommunisten" (Société communiste révolutionnaire) zusammen. In ihr spielen ehemalige Gruppenorganisatoren der „Neuen Jahreszeiten" wie der Mechaniker Rozier und der Schneidereiarbeiter Antoine Vellicus, ferner der Friseur Lionne – allen dreien begegnen wir als Diskussionsrednern auf dem Belleviller Kommunistenbankett (siehe Textteil, S. 417 ff.) – sowie der Steinmetz Vigny eine führende Rolle. Diese Verbindung wird von namhaften babouvistischen Publizisten tatkräftig unterstützt.[364] Ein Vergleich der Aktiven dieser Verbindung mit der Rednerliste des Banketts von Belleville erlaubt den Schluß, daß sicherlich ihr die organisatorische Vorbereitung der ersten kommunistischen Massenkundgebung des französischen Proletariats zu danken ist.
Ende 1845 löst sich eine weitere größere Gruppe revolutionärer Kommunisten vom morschen Stamm der „Neuen Jahreszeiten". Sie wird in der Literatur gewöhnlich als „Dissidentenvereinigung" (Société dissidente) oder weiterhin einfach als „Kommunistenvereinigung" bezeichnet.[365] Nach übereinstimmenden Angaben sind es ihre etwa 500 Mitglieder, die zusammen mit etwa 600 Anhängern der „Vereinigung revolutionärer Kommunisten" und ungefähr 500 Ikariern die Lawine des Februar 1848 ins Rollen bringen.[366]
Mit der „Dissidentenvereinigung" verbinden sich in der zweiten Hälfte der vierziger Jahre mehrere kommunistische Gruppierungen zur „Materialistenvereinigung" (Société matérialiste). Sie hält bis zur Februar-

revolution an babouvistischen Grundsätzen fest. In ihr gibt es eine ultraradikale Splittergruppe, die sich die Mittel für einen gewaltsamen Handstreich durch Diebstahl zu verschaffen sucht. Es handelt sich um die bereits erwähnte Organisation, der Chenu angehört. Sie wird Anfang 1847 von der Polizei aufgerieben. Aber es ist höchst zweifelhaft, daß sich mit dem Prozeß gegen zehn ihrer Mitglieder im Juli 1847 die gesamte „Materialistenvereinigung“ auflöst, wie man bisweilen liest.[367]

Die Ursachen des unaufhaltsamen Verfalls der „Neuen Jahreszeiten“ liegen zunächst augenscheinlich im Unvermögen, sich den Bedürfnissen der kommunistischen Bewegung der vierziger Jahre anzupassen. Der Kunsttischler Louis Guéret, ehemaliger Chef der „Demokratischen Phalangen“, der zuerst die Leitung übernimmt, zeigt sich dazu ebenso außerstande wie der Buchhändler Dourille, der bis Ende 1842 die Führung in der Hand hält. Zwar gelingt es dem anfänglichen Eifer Dourilles, die ursprüngliche Zahl von etwa 500 bis 600 Mitgliedern zu verdreifachen. Ihre zahlenmäßige Stärke aber kann die politisch-ideologische Zerfahrenheit nicht kompensieren und schwindet notwendig mit dem politischen Zerfall.

Die neue Leitung führt geheim gedruckte, monatliche Tagesbefehle wieder ein. Diese waren bereits in den alten „Jahreszeiten“ verworfen, in den militärisch organisierten „Demokratischen Phalangen“ jedoch beibehalten worden. Sie zwängen das geistige Leben der Organisation in ein Prokrustesbett und hindern den notwendigen Klärungsprozeß der programmatischen, politischen und taktischen Meiungsverschiedenheiten, die in der bunt zusammengewürfelten proletarischen Mitgliederschaft gären. In einer so kampfbewegten Zeit voller offener und umstrittener Fragen können sich die Arbeiter auf die Dauer unmöglich damit zufriedengeben, daß ihnen bei ihren Zusammenkünften

ein von einer unbekannten Obrigkeit verfaßtes Papier, hinter einer Zeitung versteckt, lediglich vorgelesen und knapp erläutert wird, ohne daß ihnen Einwände und Bemerkungen erlaubt sind. Das mit Disziplin- und Sicherheitsgründen motivierte generelle Verbot jeglicher Erörterung sozialer, politischer und theoretischer Fragen verurteilt die Verbindung zu geistiger Sterilität und unterhöhlt ihre innere Festigkeit. Die Ablehnung jedweder Propaganda verwehrt ihr das Wachstum in die Breite; ihr Verzicht auf öffentliches Auftreten, auch in der Bankettbewegung, macht sie politisch impotent. Schon Anfang Juli 1840 erhebt sich gegen diese sektiererische Linie auf dem kommunistischen Bankett in Belleville geharnischter Protest. Sehr deutlich warnt Lionne vor Leuten, die sich scheuen, sich offen zum Kommunismus zu bekennen, und hebt sein Glas „auf den Mut, seine Ansichten zu verbreiten!" (siehe Textteil, S. 422). Ein Jahr darauf rühmt der *Humanitaire* – und dies ganz gewiß gezielt – in seinen Berichten über Kommunistenprozesse jene, die unerschütterlich für ihre kommunistische Überzeugung einstehen.[368]

Derart von innen her zu chronischem Siechtum verurteilt, müssen in den „Neuen Jahreszeiten" die von der Polizeipräfektur eingeschleusten Giftkeime tödlich wirken. Nutzlos postieren die Gruppen vor ihren Versammlungsräumen – meist Weinschenken hinter den Zollhäusern im Stadtrandgebiet – Wachposten und greifen im Augenblick vermeintlicher Gefahr zu Becher und Spielkarten. Im Jahre 1840 hat die Polizei ihre Leute längst in den Gruppen. Binnen kurzem wimmelt die Organisation von Agenten.

Der eigentliche Totengräber der Verbindung heißt Lucien de la Hodde. Seine Karriere in den „Neuen Jahreszeiten" beginnt 1839. Schon 1840 hat er sich so viel Vertrauen erschlichen, daß man die geheime Druckpresse bei ihm unterbringt. Fortab stapeln sich

die Tagesbefehle in der Rue Jerusalem. 1841 bringt er es zum Gruppenorganisator, 1842 gelingt ihm der Sprung in die Funktion eines Instrukteurs, und als Dourille Ende 1842 zurücktritt, waltet er als „unumschränkter Gebieter der Gesellschaft" und kann sich brüsten, die von Blanqui, Barbès und Martin-Bernard zusammengebrachte Armee, „diesen alten Löwen zu bändigen und ihm die Krallen zu beschneiden".[369] Zunächst entwaffnet er die Organisation ideologisch: Die Tagesbefehle werden aus konkreten politischen Willenserklärungen zum Schlummerlied für alle „unheilvolle Initiative". Sodann lockert er den organisatorischen Zusammenhalt: Die Versammlungen, denen es ohnehin an politischer Substanz mangelt, folgen nur noch unregelmäßig. Mit dem allmählichen Aufhören der Tagesbefehle verlieren sie allen Sinn. Schließlich bleiben nur die schlafmützigen Elemente bei der Muttergesellschaft. Die revolutionären Kräfte trennen sich und bilden entweder neue Verbindungen oder stoßen zu bereits bestehenden. Sooft sich jedoch linke Gruppierungen lösen, sind sie selber bereits von Kopf bis Fuß polizeilich verlaust. Vielen erprobten Kämpfern für die Republik erscheinen die „Neuen Jahreszeiten" so windig, daß sie gar nicht erst ein- oder rasch wieder austreten. Eine von Caussidière im Jahre 1846 zur Wiederbelebung angeregte Reorganisation nach carbonarischem Muster bleibt augenscheinlich im Sande stecken.[370]

Als lebensfähiges Gegenstück zum faulen Rumpf der „Neuen Jahreszeiten" kann die „Vereinigung proletarischer Gleichheitsfreunde" (Société des travailleurs égalitaires) angesehen werden. Das genaue Datum ihrer Entstehung sowie ihre ursprüngliche und spätere Beziehung zur Rumpforganisation der „Neuen Jahreszeiten" kennen wir nicht. Möglicherweise war oder blieb sie eine Fraktion der „Neuen Jahreszeiten".[371] Die ersten überlieferten Dokumente datieren aus dem

Jahre 1840. In ihren Reihen sammeln sich namhafte kommunistische Theoretiker und Publizisten wie Dézamy, Pillot, May, Savary, Pelletier und Charassin zusammen mit waschechten Babouvisten aus den Blanquischen „Jahreszeiten". Nach allem, was wir von den kommunistischen Arbeiterverbindungen der vierziger Jahre wissen, ist die „Vereinigung proletarischer Gleichheitsfreunde" die politisch und publizistisch regsamste und theoretisch reifste Gruppierung des revolutionären Flügels. An ihrem Programm, ihrem inneren Leben und Wirken läßt sich das für diese Entwicklungsetappe Neue und Charakteristische am besten ablesen, durch das sie sich – wie übrigens auch im Mitgliederbestand, soweit er aus überlieferten Angaben überschaubar – ziemlich einschneidend von der Rumpfverbindung der „Neuen Jahreszeiten" unterscheidet. Mehr als fragwürdig scheint daher die Annahme Senciers, beide Verbindungen seien identisch.[372]

Das Neue in Programm und Statut der „Proletarischen Gleichheitsfreunde" zeigt sich am wenigsten in der Form. Hier hält sich die Vorliebe für die bis dahin übliche Katechismusfassung.[373] Augenfällig aber werden sofort inhaltliche Unterschiede. Wohl orientiert das Programm wie die geheimen Arbeiterorganisationen der dreißiger Jahre auf den Sturz der Julimonarchie und auf „reale Gleichheit" in der künftigen Ordnung. Nicht anders als bei den alten „Jahreszeiten" gilt als entscheidender Hebel der sozialen Neugestaltung eine durch die siegreiche Revolution errungene starke Volksdiktatur, die allen Widerstand brechen, die Sitten verändern und der neuen Ordnung den Weg ebnen soll. Klar sind jedoch die politischen Umrisse dieser provisorischen Diktatur von allen bürgerlich- und kleinbürgerlich-republikanischen Vorstellungen abgehoben. Als Sofortmaßnahmen werden genannt: Übernahme der Macht durch erprobte Revolutionäre (Art. 3), die die neuen Beamten ernennen (Art. 9),

das Volk bewaffnen (Art. 8) und die Pressefreiheit für die Konterrevolution aufheben (Art. 17).
Gegen bürgerliche und kleinbürgerliche Sozialprogramme präzisieren die „Proletarischen Gleichheitsfreunde“ nunmehr auch ihren Begriff von „realer Gleichheit“ als kommunistische Verhältnisse. Das unmißverständliche Bekenntnis zum Kommunismus ist der erste und wichtigste programmatische Fortschritt der geheimen Arbeiterorganisationen der vierziger Jahre. Zugleich konkretisieren sie ihre früheren, im verschwommenen Terminus „soziale Revolution“ verpackten ökonomischen Vorstellungen. Sie definieren die geforderte „wahre Republik“ als eine Ordnung, in der gemeinschaftliches Eigentum am gesellschaftlichen Reichtum, volkseigene Betriebe, zentrale Leitung der Produktion sowie gemeinschaftliche Erziehung eine grundlegende Umwälzung aller sozialen Daseinsbedingungen und Beziehungen sichern. Gleicher Anteil eines jeden an den sozialen Lasten und Errungenschaften wird verstanden als gleiche Teilhabe aller an der gemeinschaftlichen Arbeit – den Kräften und Fähigkeiten eines jeden entsprechend – und als gleiche Möglichkeit für alle, ihre materiellen, intellektuellen und moralischen Bedürfnisse zu befriedigen. Als ökonomische Sofortmaßnahme nach der Machtergreifung sind u. a. vorgesehen: staatliche Kontrolle von Handel und Industrie sowie Ablieferungspflicht (Art. 15), Abschaffung der Verbrauchssteuern und Preisstopp (Art. 10). Die konkrete Fassung der ökonomischen Aufgaben der provisorischen Diktatur kennzeichnet einen merklichen Fortschritt in der ideologischen Selbstverständigung.
Der Zwang, die Arbeiter gegen soziale Demagogie zu wappnen, hinterläßt sogar im Programm Spuren. Es heißt hier: „Haltet euch fern von jenen sogenannten Demokraten, die, ohne den Boden der Gesellschaft auch nur anzutasten, bloß eine politische Reform wollen.“ – „Mißtraut ebenso allen frischbekehrten Posten-

jägern, die sich der kommunistischen Prinzipien nur bedienen als Sprungbrett für ihren Ehrgeiz ... und die der Sache der Gleichheit in den Augen des Volkes nur schaden können."[374]
Direkte Berührung und fortwährende Beschäftigung mit der Lage und den Kämpfen des Proletariats in den übrigen europäischen Ländern, namentlich auf der britischen Insel, führen – auch das ist neu gegenüber den Programmen der dreißiger Jahre – zu einem betont internationalistischen Akzent: „Wir erkennen weder Zollschranken noch Grenzen oder Vaterland an. Alle Menschen sind unsere Brüder, alle Aristokraten unsere Feinde", heißt es.[375]
Wie im alten Babouvismus wachsen kommunistische Theorie und spontane Arbeiterbewegung aneinander. Auf dem spröden Boden des tagtäglichen Klassenkampfes ergänzt sich das kommunistische Ziel durch niedriger gespannte Forderungen und übersehbare Fortschritte. Neben dem Maximalprogramm erscheint als Ergebnis zunehmender Verschmelzung der kommunistischen Bewegung mit dem Tageskampf der Arbeiter ein Minimalprogramm. Es verlangt Achtstundentag, Recht auf Arbeit, gesetzlich garantierte Lohntarife, Gründung von Nationalwerkstätten, Volksgütern und staatlichen Schulen in jedem Departement.[376] Wie wichtig dieses Minimalprogramm den Arbeitern war, dokumentiert die Aussage eines der angeklagten Mitglieder vor Gericht, das seine Erwartungen so zusammenfaßt: „Es wird in jedem Departement eine Nationalwerkstatt geben. Kein Arbeiter wird sich um seine Arbeit sorgen müssen. Er wird nach einem gesetzlich festgelegten Lohn bezahlt werden, der höher ist als der, für den wir heute arbeiten. Schulen wird es geben, mit einem von der Regierung bezahlten Schulleiter. Dort wird den Arbeiterkindern die gleiche Sorge zuteil werden wie heute den Prinzen."[377]

Auch das Blickfeld der Arbeiter weitet sich in mehrfacher Dimension: sie erfassen mit dem Kampf um engbegrenzte Tagesinteressen die Notwendigkeit des Kampfes für eine grundlegende Umwälzung der sozialen Verhältnisse; sie gehen vom ökonomischen Kampf gegen einzelne Unternehmer zum politischen Kampf gegen die Macht der Bourgeoisie als Klasse über; und sie beginnen den eigenen, gegen die nationale Ausbeuterklasse geführten Kampf als Teil des internationalen Klassenkampfes zu begreifen. Diesen stürmischen Reifeprozeß, den das Proletariat im Bewußtwerden seiner selbst als Klasse binnen weniger Jahre unter der Peitsche der industriellen Revolution durcheilt, wird das *Manifest der Kommunistischen Partei* noch an der Neige des gleichen Jahrzehnts auf die klassische Formel „Proletarier aller Länder, vereinigt euch!“ bringen und auf wissenschaftlicher Grundlage verallgemeinern.
Neu und charakteristisch für das ideologische Wachstum der kommunistischen Bewegung in den vierziger Jahren ist schließlich das Gewicht, das die „Proletarischen Gleichheitsfreunde“ der weltanschaulichen Konsequenz für die Schlagkraft der Bewegung beimessen. In den „Familien“ und noch in den „Jahreszeiten“ interessierte nur der politische Standpunkt. Nach der Weltanschauung wurde überhaupt nicht gefragt. Selbst in der Führung gab es krasse Unterschiede: Blanqui ist Materialist, Barbès Theist. Die „Proletarischen Gleichheitsfreunde“ indessen begründen die kommunistische Theorie materialistisch. Nach Sencier erklären sie sich begeistert für jenes Aktionsprogramm, das die nach London geflüchteten Mitglieder der Blanquischen „Jahreszeiten“ auf ihrer Tagung vom 14. September 1840 beschlossen.[378] In Art. 16 dieses Dokuments wird über öffentliche, allgemeine Erziehung hinaus gefordert, daß im Schulunterricht keinerlei Gotteslehre mehr Platz haben solle.

Auch das innere Leben der Organisation pulst kräftiger als in den alten „Jahreszeiten“ und folgt dem stürmischen Rhythmus der vierziger Jahre besser als das starre Reglement der „Neuen Jahreszeiten“. Am wenigsten spiegelt sich das in der organisatorischen Struktur. Zwar tragen die neuen Namen unverkennbar proletarische Handschrift; im wesentlichen aber folgt der Aufbau dem der alten „Jahreszeiten“. Anstelle der früheren „Wochen“, „Monate“ und „Jahreszeiten“ staffeln sich die Einheiten von unten nach oben nunmehr in „Beruf“, „Werkstatt“, „Fabrik“ und „Abteilung“. Zu einer Abteilung mit einem Abteilungsleiter gehören vier Fabriken, zu einer Fabrik mit einem Verwalter zwei Werkstätten, zu einer Werkstatt mit einem Werkmeister vier Berufe; jedem Beruf sind unter Leitung eines „Arbeiters“ sieben „Bürger“ zugeordnet. Jede Abteilung trägt einen Namen, die ihr untergeordneten Einheiten dagegen sind numeriert. Über die Mitgliederstärke wissen wir so gut wie nichts. Eines der verhafteten Mitglieder war auf einer 1841 beschlagnahmten Namensliste unter der Nr. 394 eingetragen.[379]
Die Orientierung auf Massenarbeit bei andauerndem Zwang zur Illegalität erzeugt variable Formen halblegaler Arbeit. Einige Gruppen tarnen sich als Gesangvereine, viele – wahrscheinlich die meisten – als Lesezirkel; einige mieten sich Häuser und richten dort Bibliotheken ein, die als Propaganda- und Versammlungszentren dienen; meistens aber treffen sich die Gruppen in Weinschenken. Fast immer sind Frauen, bisweilen auch Kinder dabei. Im allgemeinen scheinen sich die halblegalen Zusammenkünfte mit Rücksicht auf die Assoziationsgesetze auf höchstens zwanzig Anwesende zu beschränken. Stein berichtet jedoch von einer Versammlung der „Proletarischen Gleichheitsfreunde“, die von achtzig Personen, darunter auch Frauen, besucht wird.[380]

Als neue, für die vierziger Jahre charakteristische Form der Verbindung von illegaler und legaler Tätigkeit schält sich die Gruppierung der kommunistischen Organisation um ein legales Journal heraus. In den dreißiger Jahren liefen babouvistische Geheimorganisationen und Journalismus im wesentlichen unabhängig nebeneinander her. Nunmehr dienen kommunistische Blätter als ideologische Leitzentren, organisatorische Sammelpunkte und Drehachse des inneren Lebens und äußeren Wirkens der illegalen kommunistischen Arbeiterbewegung. Solche Zentren babouvistischer Organisationen sind offenbar 1841 der Pariser *Humanitaire* (Humanist) und der Lyoner *Travail* (Arbeit). Ein 1841 beschlagnahmtes Dokument des *Humanitaire* bezeichnet als Hauptzweck des Journals, „die Kommunisten untereinander zu verbinden, sie gegenseitig bekannt zu machen und ihnen eine bestimmte Richtung für die mehr oder weniger wichtigen Fragen zu geben, die man den Umständen nach darin aufnehmen wird". Um das Assoziationsgesetz zu umgehen, heißt es weiter, teilt sich die Masse der „Aktionäre" „in Sektionen oder Fraktionen von fünfzehn Personen, die sich an besonderen Orten versammeln und gleichsam ebenso viele kleine Clubs bilden, wo alle Fragen der Gütergemeinschaft besprochen und die in den allgemeinen Versammlungen zu haltenden Beratungen vorbereitet werden".[381]
Die durchgängige Proletarisierung der kommunistischen Bewegung demokratisiert das innere Leben der Geheimverbindungen. Bereits Lorenz v. Stein macht auf „jenes demokratische Element" aufmerksam, „das schon seit 1835 sich allmählich in den geheimen Gesellschaften geltend machte" und das bei den „Proletarischen Gleichheitsfreunden" „seine vollständige Entwicklung erhält". Die Masse der aufgenommenen Arbeiter „will an allem, was die Verbindung selber denkt und tut, selbständigen Anteil nehmen".[382] Die-

ser demokratische Grundzug unterscheidet die Organisation von den alten wie vom Rumpf der neuen „Jahreszeiten".
Besonders fühlbar wird dieser demokratische Wind, der das innere Leben durchweht, bei den um Journale organisierten Gruppierungen. Als „Aktionäre" der Zeitschrift finanzieren die Mitglieder mit einem kleinen Beitrag die Herausgabe des Blattes und bestimmen seinen Inhalt; sie steuern selber Artikel bei, erörtern die vorliegenden Manuskripte und stimmen über deren endgültige Fassung ab. Das geschieht in monatlichen „Generalversammlungen". In vorausgehenden Gruppenzusammenkünften berät man den Inhalt der Journale, klärt strittige Punkte und müht sich um einen gemeinsamen Standpunkt, der in einem förmlich abgestimmten Beschluß niedergelegt wird. Die Mitglieder kümmern sich selber um den Zeitungsvertrieb. Für ihren Beitrag erhalten sie eine entsprechende Zahl von Exemplaren, die sie verkaufen. In diesen Redaktionsgruppen eignen sich die Mitglieder nicht mehr bloß konsumtiv philosophische, sozialtheoretische und politische Kenntnisse an. Mit der produktiven Verarbeitung des angeeigneten Wissens erweitern sie ihren politischen Blick; sie schärfen ihr konzeptionelles Denkvermögen, lernen, die Fülle des Stoffes zu konzentrieren, und üben sich im sprachlichen Ausdruck. Hier wachsen erste Arbeiterjournalisten heran, die Avantgarde einer selbstbewußten proletarischen Klasse.
Die bei Haussuchungen beschlagnahmte Literatur sowie Verhörsprotokolle geben uns Einblick in die Lektüre der Mitglieder. Während sich der rechte kommunistische Flügel vorwiegend auf die herrschende ikarische Doktrin beschränkt, bemüht sich der linke augenscheinlich um ein möglichst breites Spektrum. Die Polizei findet bei den „Proletarischen Gleichheitsfreunden" außer babouvistischer Literatur wie Lapon-

nerayes *Intelligence,* Charavays *Humanitaire* und Schriften von Pillot, Laponneraye, Dézamy und Alphonse Constant auch Cabets *Populaire,* Proudhons *Was ist das Eigentum?* und kleinbürgerlich-demokratische Literatur. Die Versammlungen sind ebenfalls auf die Entwicklung selbständigen Denkens und politischer Urteilsfähigkeit der Mitglieder bedacht. Neben kommunistischen Blättern liest man bürgerliche und kleinbürgerliche wie den *National,* das *Journal du peuple,* das *Journal du commerce* und den *Bons sens* laut vor und erörtert sie gemeinsam.[383] Anders als in den sterilen „Neuen Jahreszeiten", ernsthafter als bei den Ikariern werden die Arbeiter für den ideologisch-politischen Kampf gerüstet.

Auch in ihrem Wirken nach außen zeigen sich die „Proletarischen Gleichheitsfreunde" beweglicher als die alten und regsamer als die neuen „Jahreszeiten". Die Mitglieder werben offenbar weiterhin hauptsächlich in Schenken und Werkstätten, aber nunmehr mit Hilfe von Zeitschriften und Broschüren. Unter ihnen gehört Pillots Schrift *Weder Schlösser noch Hütten* zu den wirksamsten (siehe Textteil, S. 436 ff.).

Anders als die alten „Jahreszeiten" beschränken die „Proletarischen Gleichheitsfreunde" ihre Tätigkeit nicht auf die Hauptstadt. Von Anbeginn halten sie laufenden Kontakt mit den 1839 nach London entkommenen Funktionären der Blanquischen „Jahreszeiten", die sich noch im gleichen Jahr mit den schon 1834 nach London geflüchteten Kampfgenossen in der „Londoner Vereinigung französischer Demokraten" (Société démocratique française de Londres) vereinigt haben. Eine Haussuchung bei einem zur Organisation gehörigen Pariser Schankwirt fördert ein Korrespondenzbüro zutage, dessen Fäden sowohl zu Mitgliedern in den Departements wie ins Ausland, insbesondere nach England, Deutschland und Italien, führen.[384]

Neu am praktischen Wirken der „Proletarischen

Gleichheitsfreunde“ – verglichen mit dem der „Familien“ und alten „Jahreszeiten“ – ist ihre Teilnahme an den ökonomischen Kämpfen der Arbeiter. Sie unterstützen die Streikbewegung, agitieren gruppenweise unter den Streikenden, ermuntern ihre Koalitionsbestrebungen, rufen sie zur Aktionseinheit mit den Kommunisten und suchen an Ort und Stelle ihre sozialen Forderungen zu kommunistischen Konsequenzen weiterzutreiben. Wie sie das machten, geht aus einem Redemanuskript hervor, das die Polizei bei einem revolutionären Kommunisten fand, der ihr bei den Massenverhaftungen anläßlich der Delegiertenversammlung der Arbeiter im September 1840 in die Hände fiel. Es heißt hier unter anderem: „Brüder, die mächtigen Verderber halten es für ratsam, zu teilen, um zu herrschen, uns zu entmutigen, um sich zu halten; der Volkssache ergebene Männer aber raten euch: Vereinigen wir uns, um voranzukommen, ermutigen wir uns, um zu siegen ... Ihr verlangt eine neue Organisation der Arbeit; wir auch, aber wir wollen eine wirksame, eine gründliche ...“[385] Polizei, Staatsanwälte und Presse denunzieren die Kommunisten nachgerade als Drahtzieher jenes Generalstreiks, der die Hauptstadt im September 1840 eine ganze Woche lang lähmte. Die *Gazette des Tribunaux* schreibt: Man überschwemmte die Arbeiter mit Schmähschriften, in denen die Meister als Ausbeuter und Müßiggänger und allein die Arbeiter als Produzenten bezeichnet wurden, deren Elend von ihren Unternehmern mitleidlos ausgebeutet werde ... Man brachte sie so weit, ihre Werkstätten wie auf höheren Befehl zu verlassen und riesige Kundgebungen zu veranstalten, bald in der Hauptstadt, bald in den benachbarten Gemeinden. Das Blatt wirft den Kommunisten vor, die Differenzen zwischen Arbeitern und Unternehmern in Fragen des Lohns und der Arbeitszeit, die in gegenseitigem Einvernehmen hätten geregelt wer-

den können, durch ihre ungerechten Beschuldigungen zu regelrechten ernsten Unruhen gemacht zu haben.[386] Das ist zwar ganz gewiß eine vereinfachte Sicht der Vorgänge, bezeugt indes zumindest das tatkräftige Eingreifen der illegalen kommunistischen Bewegung in die spontanen Arbeitskämpfe. Dieser entscheidende Fortschritt im Zusammenwachsen von spontaner und kommunistischer Arbeiterbewegung bringt beide voran: Die kommunistische Bewegung wird praktischer, realistischer und die spontane Arbeiterbewegung theoretisch bewußter und politisch akzentuierter.

Neben den erwähnten beiden Formen der Verbindung von legaler und illegaler Arbeit in Lesezirkeln und Arbeiterjournalen schält sich als dritte die organisierte Teilnahme der kommunistischen Arbeiter an der Wahlrechtsbewegung heraus. Bei vielen verhafteten Teilnehmern der Organisation fand die Polizei jene Petition der Pariser Nationalgarde, mit der die Wahlreformbewegung eröffnet worden war. Man hat sie demnach zumindest in den Gruppenversammlungen erörtert und wahrscheinlich auch unterstützt.[387] Anders als Cabet, der die proletarische der bürgerlichen Bewegung unterordnet, führen die Vertreter des linken Flügels, allen voran Dézamy und Pillot, die Arbeiterkommunisten als selbständige Kraft mit eigenen Forderungen in den Kampf um das allgemeine Wahlrecht. Zunächst versuchen sie, die proletarischen Erwartungen auf dem linken Flügel der kleinbürgerlich-demokratischen Bewegung zu verfechten. Als man sie jedoch dort nicht mehr zu Worte kommen läßt, organisieren sie kurz entschlossen am 1. Juli 1840 im Pariser Arbeitervorort Belleville ein eigenes Bankett, an dem 1200 Arbeiter der Pariser Sektionen teilnehmen. Dieses Bankett, das durch sein machtvolles, einmütiges Bekenntnis der Teilnehmer zum Kommunismus selbst die Veranstalter überrascht, ist seither als

„Kommunistisches Bankett von Belleville“ berühmt geworden.
Das Bankett bezeugt den Reifeprozeß der Arbeiterkommunisten in der politischen Selbstverständigung, insbesonders die Überlegenheit der Vertreter des linken Flügels. Denn der einzige namhafte Kommunist, der der Versammlung fernbleibt, obgleich man ihm den Vorsitz angeboten hat, ist Cabet, derselbe Cabet, der den Kampf der Arbeiter um demokratisches Wahlrecht zur unabdingbaren Voraussetzung der proletarischen Emanzipation erklärt. Das Protokoll des Banketts (s. Textteil, S. 408 ff.) kann als Geburtsurkunde des französischen Arbeiterkommunismus gelten. Aus dem Dokument spricht eine Ernsthaftigkeit der Gesinnung, der alles Phrasenhafte fremd ist; es ist von einer Hochherzigkeit und Klassensolidarität beseelt, die sich in diesem Jahre allerschlimmsten Hungers prachtvoll bewährt; und die Einmütigkeit des Wollens verschlägt selbst den Gegnern einen Augenblick die Sprache. Es erteilt allen halben Lösungen und Roßtäuschertricks politischer Routiniers eine unmißverständliche Abfuhr und enthält ein Bekenntnis zum proletarischen Internationalismus, wie es sich bis dahin in solcher Eindringlichkeit kaum zeigt.
Auch die Teilnehmer empfinden diese erste kommunistische Massenkundgebung als Geburtstag der kommunistischen Bewegung. Die „neue Ära“, deren Beginn die Veranstalter in diesem Ereignis erblicken, bezeichnet den Umschlag des revolutionären Kommunismus vom Avantgardismus in eine Arbeiterbewegung. Nicht anders sieht der junge Engels in der kommunistischen Bewegung dieser Jahre, insbesondere im Wirken der „Proletarischen Gleichheitsfreunde“, „den Ursprung des modernen Kommunismus in Frankreich“.[388]

4. Linke kommunistische Publizistik

Die kommunistischen Organe des linken Flügels führen den aufreibenden Kampf der *Intelligence* fort. Einige Blätter und fast alle Artikel erscheinen anonym. Die unerschwingliche Kaution erlaubt den mittellosen Herausgebern nur Monatszeitschriften, und der Verkauf deckt selten die Kosten und schon gar nicht die hohen Geldstrafen. Zur Geldnot kommt der Mangel an Berufserfahrung. Die Herausgeber sind meist journalistisch unbewanderte Arbeiter. In einer der ersten kommunistischen Arbeiterzeitschriften heißt es: „Wir bitten den Leser um Nachsicht wegen unseres Stils. Unsere Überlegungen sind möglicherweise schlecht wiedergegeben, viele Formulierungen unpassend ... Unter keinen Umständen aber werden wir uns irgendwelchen absurden Regeln der Rhetorik unterwerfen. Worauf es uns allein ankommt, ist Klarkeit, Faßlichkeit und Kürze."[389]

Politische Kompromißlosigkeit und theoretischer Freimut paaren sich anfänglich oft genug mit unbedachtem Draufgängertum. Das beschert ihnen unaufhörliche Reibereien mit den Behörden und prädestiniert sie zu Prügelknaben der bourgeoisen Presse. Und sie treten gegen versierte, aufeinander eingespielte Gegner an, die sich gegen proletarische Ansprüche allemal einig sind. Zudem erweisen sich die demokratischen Gepflogenheiten in einigen Redaktionen nicht immer als geeignet, ideologische Meinungsverschiedenheiten zu überbrücken. Einige Blätter – so die *Fraternité de 1845* – leiden chronisch an inneren Zerwürfnissen. In anderen – so im *Humanitaire* – kommt es vor, daß sich eine Minderheit kurzerhand über die Meinung der Mehrheit hinwegsetzt. So hatte zum Beispiel der heftig umstrittene Passus über Ehe und Familie im Prospekt des *Humanitaire* keineswegs die Zustimmung der Mehrheit in der Redaktion. Das alles er-

erklärt das kurzlebige Dasein und den – verglichen mit dem *Populaire* – geringeren Einfluß der Blätter des linken Flügels.

Dézamys *Égalitaire*[390] allerdings hat Cabet auf dem Gewissen. Im Interesse der Einheit der Kommunisten beugt sich Dézamy widerstrebend und stellt ihn ein.[391] Vom *Communautaire,* den 1840 ein junger Arbeiter namens Meyer ankündigt[392] und der in der Literatur möglicherweise nicht zu Unrecht Dézamy zugeschrieben wird[393], erscheint nur der Prospekt. Der *Humanitaire*[394], von etwa zwanzig Arbeitern gegründet und von dem Arbeiter Charavay redigiert, bringt im Juli und August 1841 jeweils eine Nummer, dann setzt ein Prozeß wegen Bruch des Assoziationsgesetzes die Aktionäre hinter Gitter. Die Monatszeitschrift *La Liberté*[395], die Dézamy für August 1842 ankündigt, bleibt offenbar Vorhaben. die erste *Fraternité*[396], im Mai 1841 von Lahautière gegründet, geht im Oktober unter. Die zweiter *Fraternité* erscheint anonym von November 1841 bis März 1843. Dann verschwindet auch sie von der Bildfläche, weil mehrere Mitarbeiter aus beruflichen und gesundheitlichen Gründen Paris verlassen müssen.[397] Das Lyoner kommunistische Arbeiterblatt *Le Travail*[398] überdauert von Juni bis September 1841 und erliegt nach der vierten Nummer einem Prozeß. Das einzige langlebige kommunistische Arbeiterblatt des linken Flügels und überlegener Konkurrent des *Populaire,* die *Fraternité de 1845,* behauptet sich von Januar 1845 bis zum Februar 1848; aber sie bezahlt ihr längeres Leben mit dem Verzicht auf eine einheitliche weltanschauliche Position; und die Meinungskämpfe in der Redaktion drohen oft genug die mühsam zusammengeschusterte Einheit zu sprengen.

Die erwähnten Organe sind nur einige. Ihr Schicksal aber dürfte für die meisten typisch sein. Wenn babouvistische Blätter dennoch bis zur Februarrevolution

allen Schwierigkeiten trotzen, dann deshalb, weil sie im Proletariat kräftige Wurzeln schlagen können. Ihr unverdrossener Existenzkampf bezeugt die politische Entschlossenheit, den Selbstbehauptungswillen und die Opferfähigkeit der fortgeschrittenen französischen Arbeiter, aber auch die Energie und Unbeugsamkeit der kommunistischen Sache so selbstlos ergebener Publizisten wie Dézamy, Laponneraye, Lahautière und vieler anderer, die ein Hungerdasein im Dienste des Proletariats einem lukrativen Platz an der bürgerköniglichen Futterkrippe vorziehen. Ihren beträchtlichen Einfluß bezeugt ein Rapport des Polizeipräfekten Delessert. Dieser denunziert dem König noch am Vorabend der Revolution als die am meisten gelesenen Blätter neben Pierre Leroux' *Presse sociale* den *Populaire* als „Organ des gemäßigten Kommunismus" und die *Fraternité* als „Organ des atheistischen und entschiedenen Kommunismus".[399]
Von Sebastian Seiler wissen wir, daß zu den ständigen Lesern der babouvistischen Zeitschriften auch die deutschen Arbeiter in Frankreich gehören.[400] Den deutschen Kommunisten der vierziger Jahre sind Publizisten wie Laponneraye, Lahautière, Choron und Dézamy keine unbekannten Größen. Noch die *Fraternité de 1845* findet in der deutschen Vormärzpublizistik Resonanz.[401]
Anfang der vierziger Jahre sind die Babouvisten jedoch zunächst in ziemlich schwieriger Lage. Die *Intelligence* liegt im Sterben. Laponnerayes *Propagande* hält sich mühselig über den Oktober und November 1839. Die von Lahautière und Choron im Juni 1839 angekündigte *Égalité*[402] bleibt Prospekt. Mehr denn je aber brauchen sie ein eigenes Organ. Zunächst, um unter den jäh in Bewegung geratenen Arbeitern Fuß zu fassen und den kleinbürgerlichen Illussionen entgegenzutreten, die zum Teil im ikarischen Kommunismus weiterleben; sodann, um sich der anschwellen-

den antikommunistischen Welle zu erwehren, in der nun auch die Honoritäten der demokratischen Partei mitschwimmen. Schon im November 1839 eröffnet Thoré ihre antikommunistische Kampagne.[403] Andere folgen ihm. Der populäre Journalist Dupoty bekämpft die Kommunisten als Anhänger „einer verfälschten Geheimlehre der Gleichheit"; und Ledru-Rollin erklärt unumwunden: „Ich hasse die Kommunisten."[404]
Was den Kommunisten in den vierziger Jahren ihre Position besonders kompliziert: Bourgeoisrepublikaner wie Demokraten übernehmen proletarische und kommunistische Forderungen. Sie hoffen, auf diese Weise ihre eigene Massenbasis zu verbreitern und den Kommunisten den Wind aus den Segeln zu nehmen. Selbst der *National,* das Blatt der bürgerlichen Republikaner, entdeckt sein Herz für das Proletariat und findet notgedrungen einige Flecken auf der Weste des kapitalistischen Systems. Er befürwortet Assoziations- und Streikrecht und verschafft sich durch Protektion der Lyoner Arbeiterzeitschrift *L'Atelier* eine regelrechte Agentur in der Arbeiterbewegung. Zumal die kleinbürgerlichen Demokraten bedienen sich im gleichen Atemzuge, da sie über die Kommunisten herfallen, ungeniert aus sozialistischen Vorratskammern. Ihre Presse entwickelt komplette sozialdemokratische Programme, garniert politische Forderungen mit sozialen Zutaten wie Brüderlichkeit, Solidarität, Assoziation, Recht auf Arbeit und soziale Unterstützung für Alte und Arbeitsunfähige. Sie verheißt eine Umverteilung des Reichtums durch politische Gleichheit und andere rosarote Illusionen. Sie versüßt die Pflicht zur Vaterlandsverteidigung – bislang ein Privileg der Habenichtse – durch die Forderung nach gleicher Wehrdienstpflicht für alle ohne Möglichkeit des Loskaufs. Die Arbeiter finden nun in demokratischen Blättern wie der *Reforme* oder dem *Journal du Peuple* solche anscheinend kommunistischen Kernsätze wie

„Ohne Gleichheit ist Freiheit Lüge!“ oder „Größere Fähigkeiten sind kein Grund für höhere Ansprüche, sondern für größere Pflichten“. Ja, die *Reforme* adoptiert sogar Blancs sozialistisches Nationalwerkstättenprogramm. Ein förmliches „Manifest“ der demokratischen Partei[405] legt der erstrebten demokratischen Regierung die „Emanzipation des Proletariats“ ans Herz, und zwar durch Erhebung der Lohnarbeiter zu Teilhabern mit Hilfe staatlichen Kredits und gemeinschaftlicher, kostenloser staatlicher Ausbildung. F. Arago, T. Flocon, Ledru-Rollin und andere Wortführer der demokratischen Partei, die dieses „Manifest“ unterschrieben haben, werden in den blutigen Junitagen des Jahres 1848 beweisen, wie sehr ihnen die sozialistische Zukunft des Proletariats am Herzen liegt.

Vorläufig weichen ihre sozialdemokratischen und demokratisch-sozialistischen Programme von den kommunistischen in zwei Punkten ab: Sie wollen das Eigentum nicht abschaffen, sondern umverteilen und begehren daher anstelle der Gütergemeinschaft eine nicht näher definierte „Assoziation“ und statt der von den Babouvisten verlangten revolutionären Diktatur eine unterschiedlich ausdeutbare Demokratie. Das aber muß man den Arbeitern klarmachen, und zwar um so dringlicher, als mit der massenhaften Proletarisierung kleinbürgerlicher Existenzen deren Illusionen ins Proletariat eingeschleppt werden. Der *Humanitaire* sagt sehr deutlich, daß er wegen der abgedroschenen antikommunistischen Tiraden eines Lamennais „keine einzige Feder abnützen würde, wenn dieser nicht einigen Einfluß in großen Teilen der Arbeiterklasse hätte“.[406]

Der wachsende Einfluß der kommunistischen Ideen im Proletariat zwingt die bürgerliche Presse, den Kommunismus ernster zu nehmen. Es genügt nicht mehr, ihn einfach lächerlich zu machen. Die anspruchs-

volle Argumentation der Kommunisten des linken Flügels nötigt den bürgerlichen Schreiberlingen fortab höhere geistige Unkosten und größere Beweglichkeit ab. Schon müssen die Kommunisten gegen Leute antreten, die nicht bloß mit verteilten Rollen kämpfen, sondern auch nach Bedarf die Ausgangsposition ihres Angriffs „vergessen". Die einen prophezeien das Ende aller Freiheit und Ordnung im Kommunismus, den Triumph der reinen Anarchie, die anderen stempeln den Kommunismus als Kasernenhofregime ab. Einige verdächtigen die Kommunisten, sich nur bereichern zu wollen, andere gestehen den Kommunisten zwar persönliche Lauterkeit zu, berufen sich aber auf die angeblich angeborene Habgier, Herrschsucht und Faulheit des Menschen. Sie pochen auf die jahrtausendealte Tradition des Eigentums und sprechen dem Kommunismus alle Geschichte und daher auch jede Zukunft ab. Sobald die Kommunisten triumphierend auf ihren geschichtlichen Stammbaum von Jesus über Campanella und Morus bis Babeuf und Owen verweisen und eifrig zahllose Versuche kommunistischer Gemeinwesen in Vergangenheit und Gegenwart ausgraben, um auf diese Weise die natürliche Verwurzelung des Kommunismus in der Menschheitsgeschichte darzutun, muß die Geschichte als Beweis für die Fruchtlosigkeit und die Mängel aller dieser Bestrebungen herhalten, ohne daß man der kommunistischen Lehre jenen Fortschritt zubilligt, den die Bourgeoisie für ihre eigenen Ideen und Bestrebungen beansprucht (siehe Textteil, S. 496 f.).

Das zunehmende Raffinement der gegnerischen Argumentation wiederum zwingt die Kommunisten, die eigenen Klingen zu schärfen. Unter diesen Bedingungen wird die verbissene Daseinsbehauptung der kommunistischen Publizistik zur Existenzfrage der kommunistischen Bewegung überhaupt. Die Vertreter des linken Flügels wissen das. Zunächst behelfen sie sich

abermals mit Buonarrotis Geschichte der Verschwörung Babeufs, von der sie sich nochmals eine größere Anzahl aus Belgien besorgen. Das reicht jedoch zur Widerlegung des zeitgenössischen Antikommunismus nicht mehr aus. Daher gehen die revolutionären Kommunisten dazu über, auf Angriffe, Verfälschungen und soziale Demagogie mit kleinen Pamphleten zu antworten. Solche Flugschriften erscheinen Anfang der vierziger Jahre in Hülle und Fülle. Zu ihnen gehören Lahautières *Antwort auf den Artikel Thorés im „Journal du Peuple"* und seine *Boulets rouges.*[407] Unter ihnen behaupten Dézamys Streitschriften gegen die Politik der Regierung, gegen Cabet, gegen Lamennais und gegen die Jesuiten[408] ebenso ihren Platz wie die Schriften Pillots, darunter *Weder Schlösser noch Hütten.* Pillots Warnung vor den „Klüngeln" spielt auf die Kampfbedingungen jener Jahre an, in denen selbst legitimistische Blätter die ausgemergelten Arbeiter ins Abendgebet einschließen und ein großbürgerlicher Politiker und Historiker wie Guizot über das Proletarierelend die Hände ringt.

Aber Pamphlete ersetzen keine periodische Zeitschrift mit einem festen Leserkreis. Pillot, der Anfang 1840 das Gefängnis verläßt, und Dézamy sind die ersten, die sich, von vielen Kommunisten dazu gedrängt, mit einigen andern um ein eigenes Blatt bemühen. Es gelingt, zwei Monate nach der letzten Nummer der *Intelligence* den *Égalitaire* (Gleichheitsfreund) herauszubringen. Er verfolgt die von der *Intelligence* vorgezeichnete Linie weiter, tritt aber konsequent materialistisch und mit einem fest umrissenen kommunistischen Programm auf, dessen Akzente deutlich von der Auseinandersetzung mit dem Sozialprogramm der kleinbürgerlichen Demokratie bestimmt werden. Er stellt den „Gleichheitsfreunden" das Ziel, die von der Konterrevolution unterbrochene Aufgabe der Babeufschen Bewegung zu vollenden, und verlangt reale

Gleichheit auf dem Boden der Gütergemeinschaft und eine Volksdiktatur, mit deren Hilfe sich die Gesellschaft als einheitliche Familie konstituiert.
Im theoretischen Teil entwickelt das Blatt gegen bürgerliche Auffassungen und Verleumdungen die eigene Position. Aus proletarischem Blickwinkel nimmt es die ökonomischen Lehrsätze des Liberalismus aufs Korn. Es registriert die Wirrnis im politischen Sprachgebrauch und legt die kommunistische Auffassung von Demokratie dar: „Wir verstehen unter Demokratie nicht bloß eine politische Form, in der das Wahlrecht oft genug schändlich trügt. Wir wollen eine Gesellschaftsordnung, in der alle gleichermaßen an den allgemeinen Angelegenheiten teilnehmen und einem jeden alle Wohltaten zugute kommen. Solange es die geringste soziale Ungleichheit gibt, ist wahre Demokratie unmöglich."[409] Abermals erweist sich – wie schon bei Babeuf – die kommunistische Auffassung von Demokratie nicht als Preisgabe der Forderungen nach Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, sondern als Kampf um ihre Substanz.
Stärker als die Publizistik der dreißiger Jahre betont das Organ die Einheit von weltanschaulicher und politischer Haltung und begründet sie damit, daß den Massen in allen bisherigen Kämpfen nur deshalb der Sieg versagt blieb, weil sie ohne Theorie blind drauflos marschiert seien.[410] Der *Égalitaire* kriecht nicht zu Kreuz, etwa um sich der christlichen Mitgift vieler Arbeiter anzupassen und um den Anfeindungen der Bourgeoisie auszuweichen, die den Materialismus um so erbitterter bekämpft, je mehr er sie an die eigenen revolutionären Jugendsünden erinnert. Schon der Prospekt verweist darauf, daß man die Gesetze kennen muß, denen die gesellschaftliche Entwicklung gehorcht, wenn man sich über den künftigen Weg klarwerden will.
Wie alle Kommunisten verteidigt der *Égalitaire* den Babouvismus gegen die abgedroschene Manier, seine

Sozialtheorie, namentlich seine Gleichheitsforderung und Freiheitsauffassung, zu versimpeln. Aber er geht dabei methodisch korrekter vor als Lahautière und schreibt Babeuf keine erst jüngst gewonnenen Einsichten zu. Wie alle weist er die Behauptung, der Kommunismus verneine Industrie, Künste und Wissenschaften, als lächerlich von sich. Doch er weicht in keinem Punkte zurück. Er leugnet die Vorbehalte gegen den Luxus nicht, sondern präzisiert sie. Nicht gegen Überfluß an materiellen und kulturellen Annehmlichkeiten wendet er sich – davon werde es im Kommunismus mehr geben als je zuvor –, sondern gegen Ausschweifung und überzüchteten Geschmack an nichtigen Dingen auf Kosten des für alle Notwendigen und Nützlichen.[411]

Den antikommunistischen Attacken Thorés und anderer begegnet der *Égalitaire* auf breiterer Front als Lahautière, konsequenter und furchtloser als Cabet und theoretisch gründlicher als beide. Er bedient sich dabei weder fauler Kniffe noch kleinlauter Zugeständnisse und kennt keine Scheu vor heißen Eisen. Als Leroux' *Encyclopédie nouvelle* in einem Artikel über Babeuf den Kommunisten vorwirft, sie mißachteten den Vorrang des Geistes und des Genies, antwortet der *Égalitaire* ohne Umschweife: „Jawohl, das tun wir! Denn das Genie erfüllt eine gesellschaftliche Funktion wie alle andern; und die Achtung, ja Bewunderung durch seinesgleichen wird ihm teurer sein als alle Vorrechte."[412]

Überlegen ortet der *Égalitaire* das Labyrinth von Widersprüchen, in dem sich die antikommunistische Argumentation auf Grund ihrer eigenen Prinzipienlosigkeit verstrickt, widerlegt ihre theoretischen Kurzschlüsse und durchleuchtet seinen Lesern die Beziehungen zwischen idealistischer Position und opportunistischer Politik. Thoré, der die Babouvisten zu Aufschneidern stempelt, die meinten, sie hätten die abso-

lute Wahrheit gepachtet, belehrt er gelassen über das Relative, das jeder absoluten Wahrheit anhaftet, die immer bloß für das Vergangene gänzlich feststeht, dagegen schon das Gegenwärtige nur beschränkt und von der Zukunft nur die Tendenz erfaßt. Zum Vorwurf des Fatalismus bemerkt er kühl, daß die Überzeugung der Kommunisten von der Notwendigkeit einer letzten Revolution nichts gemein hat mit Verneinung menschlicher Aktivität. Der Vorwurf gilt viel mehr für jene „Fortschrittsapostel" vom Schlage Blancs, Pyats und anderer Demokraten, deren Entwicklungstheorie die evolutionäre Phase verabsolutiert, um ihre Reformpolitik theoretisch zu untermauern, die damit aber in Wirklichkeit alle Vervollkommnungsfähigkeit leugnen und sich ohnmächtig „im fehlerhaften Kreislauf einer falschen Politik bewegen".[413] Die Anklage schließlich, im Kommunismus gäbe es keine Freiheit, pariert er ungerührt mit dem Hinweis, in Zeiten des revolutionären Umbruchs sei eben nicht bloß Hygiene, sondern auch Chirurgie vonnöten. Den letzten und stärksten politischen Trumpf Thorés: „Wozu braucht ihr eine Diktatur, wenn ihr das Volk hinter euch habt?" sticht er mit dem Argument: wegen der demoralisierenden Gewöhnung an jahrhundertelange Tyrannei.[414]

Gegen die Halbheiten Cabets erklärt der *Égalitaire,* daß man ohne Gewalt und Unterdrückung die Ausbeuter nicht enteignen kann: „Nein, nein! Nicht müß'gen Worten weicht Gewalt; nur dem winkt Freiheit, der sie zu erobern weiß."[415] Das Ja des *Égalitaire* zur Gewalt ist frei von den taktischen Kurzschlüssen und dem Revoluzzertum des *Moniteur républicain;* er verhält sich besonnener als der ihm folgende *Humanitaire.* Die Mainummer, die ausführlich über Unruhen der Arbeiter und Bauern in allen Teilen des Landes berichtet, weicht auch der Frage der Attentate nicht aus und behandelt gewalttätige Ausschreitungen mit

ähnlichem politischen Takt wie zuvor die *Intelligence.*[416] Der *Égalitaire* verurteilt die Verzweifelten nicht; er erklärt vielmehr den individuellen Terror als das unselige Produkt einer aus den Fugen geratenen Gesellschaft, als pervertierte Form, sich persönlich Recht zu verschaffen. Die Herrschaften belehrt er: Strafgesetze sind keine Prophylaxe gegen Attentate. Auch ist es unnütz, die menschliche Natur anzuklagen. Man muß die individuellen Interessen mit dem öffentlichen Interesse in Einklang bringen. Aber diese Ordnung ist gar nicht ernsthaft daran interessiert, die Verderbtheit auszumerzen, denn sie lebt davon. Den Arbeitern hingegen zeigt der *Égalitaire* die Ohnmacht solchen Beginnens und lenkt sie auf die ökonomischen Grundlagen der alten Gesellschaft. Der Kampf gegen die legale Gewalt, die sie schützt, aber hat ohne organisiertes Handeln keine Siegeschance. Die Arbeiter verlieren mit dem *Égalitaire* einen umsichtigen Ratgeber, der ihnen half, alle Erscheinungen der unheilen Welt aus einem tiefsitzenden unheilbaren Gebrechen zu verstehen und ihre Kraft nicht im ohnmächtigen Amoklauf gegen Symptome zu verschleißen.
Vieles – nicht nur der Name – spricht dafür, daß der *Égalitaire* Parteiorgan der „Proletarischen Gleichheitsfreunde" ist. In der Juninummer heißt es: „Brüder! Alle Parteien, die sich mit Menschheitsproblemen befassen, haben ihre Publikationsorgane: Buchezleute und Fourieristen, blaublütige und schwarzröckige Legitimisten, Helfershelfer und Häupter der kaiserlichen Diktatur, girondistische Konservative und demokratische Quacksalber. Alle verstärken ihre Anstrengungen, alle sind mehr oder weniger organisiert. Soll allein die egalitäre Schule im Nachtrab der sozialen Bewegung marschieren? Wollen wir die Propaganda unserer Ideen noch länger dem Zufall überlassen?"[417]
In der gleichen Nummer warnt er die „Soldaten der Gleichheit" vor allen zusammengestoppelten Lehren

und ihren Vertretern; er mahnt sie, jede Theorie auf Hintertürchen zu untersuchen, die möglicherweise persönlichen Privilegien, Habsucht, Dünkel, Ehrgeiz und Korruption offengehalten werden, und entwickelt zur Frage „Was wollen die Gleichheitsfreunde?" ein Fünfpunkteprogramm: 1. Ein glückliches Volk, Überfluß für alle durch gemeinsame Arbeit. 2. Verbot all dessen, was den Gesetzen von Moral und Brüderlichkeit widerspricht. 3. Beitrag eines jeden nach seinen körperlichen und geistigen Kräften, Teilhabe an den gemeinsamen Errungenschaften nach Bedürfnis. 4. Das Glück aller und die Freiheit eines jeden – Ziel aller gesellschaftlichen Funktionen. 5. Ausübung jeder gesellschaftlichen Funktion im zeitlich begrenzten, widerrufbaren Volksauftrag; keinerlei Vorrecht für den Funktionär außer der Achtung durch seinesgleichen für seine Aufopferung und hervorragenden Dienste im Interesse des Volkes.[418] Möglicherweise ist dies das erste programmatische Dokument der „Proletarischen Gleichheitsfreunde", um das sie Arbeiter, fortschrittliche Intellektuelle und entschiedene Demokraten sammeln.

Konsequent materialistisches Organ des linken Flügels und schärfster Opponent kleinbürgerlicher Flickschusterei wie theoretischer Zugeständnisse an bürgerliches Denken im eigenen Lager wird im Sommer 1841 der *Humanitaire* (Humanist). Die meisten Mitglieder und Sympathisierenden der Gruppierung, die sich um ihn scharen, sind Arbeiter, darunter Schuhmacher, Textilarbeiter, Dachdecker, Schneider, Metallarbeiter. Die Literatur berichtet auch von einer Frau, die sich in der Redaktion mit Fragen der Frauenemanzipation befaßt. Proletarische Zusammensetzung, Programm und Mitarbeit von Publizisten, die wir von den „Proletarischen Gleichheitsfreunden" her kennen – unter ihnen Dézamy, der Schuster André Savary, der Landwirt Jean-Joseph May und der Rechtsanwalt Fréderic

Charassin –, sprechen für die Annahme Lorenz v. Steins, der *Humanitaire* sei ein Organ der „Proletarischen Gleichheitsfreunde".[419] Vielleicht handelt es sich bei den „Humanitaires" aber auch nur um eine Fraktion dieser Vereinigung.[420] Zwar gleichen Anlage der Zeitschrift und theoretische Haltung dem *Égalitaire;* einige Akzente jedoch finden wir im letzteren und in den Dokumenten der „Proletarischen Gleichheitsfreunde" entweder überhaupt nicht oder jedenfalls nicht so schroff zugespitzt.

Dies gilt nicht für die programmatischen sechs Punkte, die die „Humanitaires" ebenso wie die „Égalitaires" aus dem erwähnten Beschluß der Londoner Emigranten übernehmen. Dort ist festgelegt, wie die ökonomische Basis der Gütergemeinschaft nach dem Sieg der Revolution geschaffen wird. Ihren Kern bilden die nationalisierten Güter, das bei Volksfeinden konfiszierte Vermögen, die Gemeindeländereien und Klostergüter, die bei Reichen für Bedürftige beschlagnahmten Wohnungen und das Vermögen derjenigen, die sich in öffentlichen Funktionen bereichert haben, schließlich der in Volkseigentum übergehende private Nachlaß; denn Erbrecht, Schulden und Geld werden abgeschafft.[421] Das Programm ist mit dem „Ökonomischen Dekret" der Partei Babeufs identisch (siehe Textteil, S. 101 ff.).

Womit dieser ziemlich „rauhe Schlag" von Kommunisten (Engels[422]) in acht Wochen mehr Staub aufwirbelt als Cabets *Populaire* in acht Jahren, ist nicht so sehr die Zeitschrift als das im Prospekt veröffentlichte Neunpunkteprogramm, das brüsk wie kein anderes Dokument dieser Jahre gegen alle Daseinssphären der bürgerlichen Welt samt ihren moralischen Normen aufbegehrt: „1. Wir werden die ganze Wahrheit sagen. 2. Wie beschlossen, ist die Zeitschrift grundsätzlich materialistisch. 3. Wir wollen keine Familie. 4. Wir wollen keine Ehe. 5. Wir billigen die Künste

nicht als Vergnügen, sondern als Beruf. 6. Wir wollen keinen Luxus. 7. Wir sind gegen Hauptstädte und Herrschaftszentren. 8. Wir wollen die Verwaltungskörperschaften den lokalen Bedingungen und Bedürfnissen gemäß in die Gemeinden verlegen. 9. Wir wollen das Reisen entwickeln."[423]

Wie Hyänen auf ein gefundenes Fressen fällt die bürgerliche Journaille über diesen Prospekt her. Und die kommunistischen Blätter sind alles andere als erbaut, am wenigsten über den vom Zaun gebrochenen Streit um Familie und Ehe, der fortab bei allen Bourgeois dazu herhalten muß, um den Kommunismus in den Geruch der Weibergemeinschaft zu bringen. Auch ist das wahrhaftig die Frage nicht, die den Arbeitern jener Jahre unter den Nägeln brennt. Die „Humanitaires" spielen hier unbedacht eine Karte aus, die die Gegner des Kommunismus bequem stechen können, die befreundeten kommunistischen Blätter aber notgedrungen bedienen müssen: schulmeisterlich der *Populaire,* aufgebracht die *Fraternité,* bissig der *Communautaire* und mißmutig über den unnützen Kraftverschleiß der Lyoner *Travail,* der ansonsten dem *Humanitaire* durchaus die Stange hält. Auf die langatmigen Einwände des *Atelier* kündigt der *Humanitaire* für die dritte Nummer eine ausführliche Erläuterung seiner Auffassung an, die jedoch wegen der gerichtlichen Verfolgung unterbleibt.

Die These von der Aufhebung der Ehe und Familie wendet sich gegen jene von einer zerrissenen Gesellschaft verdorbene Gruppenbindung, die – wofern nicht ohnehin durch Geldrücksichten und Unterordnung der Frau ausgehöhlt – im günstigsten Fall auf ein gegenseitiges Schutz- und Trutzbündnis gegen das feindliche Gesellschaftsganze hinausläuft und von der die „Humanitaires" fürchten, sie werde sich auch im Kommunismus weiterhin von der übrigen Gesellschaft abkapseln und erneut Gruppenegoismus züchten. An-

dererseits gehen sie von Bedingungen aus, unter denen sich durch die gesellschaftliche Fürsorge für Gesundheit, Erziehung und Ausbildung der Kinder und durch volle Einbeziehung der Frau ins gesellschaftliche Leben auch der Charakter der Familienbande wandelt. Ihr Ideal einer auf Liebe und Gleichberechtigung der Partner beruhenden und damit viel dauerhafteren Bindung der Geschlechter erhebt sich hoch über alle philiströse Spießermoral, die ein Nein zur bürgerlichen Ehe mit Weibergemeinschaft gleichsetzt. Derartige Vorwürfe der *Fraternité* weist der *Humanitaire* sofort entschieden zurück: „Unsere Lehre ist das Gegenteil von Unzucht und Promiskuität!“[424]

Übrigens klärt die Zeitschrift im weiteren das meiste, was in der abrupten Fassung des Prospekts mißverstanden werden kann. Die Kritik an Luxus und schönen Künsten meint, ähnlich wie die des *Égalitaire,* nicht Verzicht auf Annehmlichkeiten und ästhetische Bedürfnisse, sondern auf Kunst- und Luxusproduktion zum überzüchteten Bedarf einer privilegierten Klasse. Das erläutert ein Kommentar zum umstrittenen Passus über die Zukunft der Kunst in Maréchals *Manifest der Gleichen.*[425] Danach unterscheiden die „Humanitaires“ zwischen nützlichen Künsten, die praktische Bedürfnisse, und schönen Künste, die ästhetische Bedürfnisse befriedigen. Als anerkannte Berufe sollen in Zukunft nur die ersten gelten, während die schönen Künste unbezahlte Freizeitbeschäftigung sind. Diese Auffassung geht offensichtlich ebenfalls von den Bedingungen einer entwickelten kommunistischen Gesellschaft aus, die vielseitig gebildete und tätige Menschen voraussetzt.

Dies hätten alle bürgerlichen Chronisten jener Jahre in der Zeitschrift ebenso wie in den während des Prozesses 1841 vorgelegten und veröffentlichten Sitzungsprotokollen der „Humanitaires“ nachlesen können.[426] Dennoch ließ es sich keiner entgehen, vornehmlich

den spektakulären und mißdeutigen Prospekt den Zeitgenossen als kommunistische Vogelscheuche und der Nachwelt als Transparent der Tollheit des materialistischen Kommunismus aufzupflanzen.[427]
In der deutschen Publizistik finden die „Humanitaires" unter Kommunisten, Sozialisten und revolutionären Demokraten Sympathien und Verteidiger. Marx sieht in ihren Wortführern Dézamy und Gay die – gemessen an Cabet – „wissenschaftlicheren französischen Kommunisten".[428] Als die Augsburger *Allgemeine Zeitung* die antikommunistischen Ausfälle französischer Blätter kolportiert, tritt Weitling in seiner Zeitschrift mannhaft für die verleumdeten französischen Genossen in die Schranken und verteidigt sie in einem zwölfseitigen Leitartikel in allen wesentlichen Punkten, obschon er ihre Meinung nicht in allem teilt und findet, daß sie in der Hitze des Gefechts ein wenig übers Ziel hinausschießen.[429] Die französischen Kommunisten danken den deutschen Klassengenossen für die unverhoffte, mutige Schützenhilfe in so heiklen Fragen. Cabet muß sich von Dézamy vorhalten lassen, daß die sachliche Art, mit der Weitlings *Junge Generation* ihren Lesern die Frage erläutert, um die es den „Humanitaires" geht, dem Kommunismus viel dienlicher sei als die Angriffe und Unterstellungen des *Populaire.*[430] Als Guizot eine ganze Lieferung der *Jungen Generation,* die für die deutschen Kommunisten in Frankreich bestimmt ist, an der Grenze beschlagnahmen läßt, druckt die *Fraternité* einen dreispaltigen Auszug des Weitlingschen Plädoyers für die „Humanitaires" ab.[431] Auch deutsche Sozialisten und Demokraten zollen dem *Humanitaire* Anerkennung. Der deutsche Kommunist und Herausgeber französischer Literatur Emil Ottokar Weller lobt ihn, weil er „die Sentimentalität an der Wurzel angriff".[432] Karl Grün stellt ihn als Verfechter des gewaltsamen Umsturzes und Materialismus unter den französischen

Kommunisten vor.[433] Arnold Ruge schätzt ihn als Streiter für eine atheistische Philosophie.[434]

Theoretisches Niveau und politische Verdienste des *Humanitaire,* die bislang auch in der jüngeren marxistischen Literatur nicht hinreichend gewürdigt wurden, rechtfertigen diese Resonanz. In der Verteidigung des Kommunismus bewahrt er die streitbare Haltung des *Égalitaire.* Im Gefecht mit dem Gegner gewinnt die Argumentation nicht bloß an theoretischem Gehalt; auch eigene Fragestellung und Methode geben ihm zunehmend wissenschaftliches Gepräge. Im *Humanitaire* besetzt der Kommunismus – wie schon im *Égalitaire* – den Rang einer ernst zu nehmenden Gesellschaftstheorie, die alle bürgerlichen Lehren ins Parterre verweist. Die Arbeiterkommunisten registrieren diesen Durchbruch mit Genugtuung: „Die egalitären oder kommunistischen Theorien haben sich in Politik und Philosophie durchgesetzt, trotz der aussichtslosen Anstrengung jener, die bei einer unwissenden und irregeführten Öffentlichkeit anscheinend ein anerkanntes Monopol auf Intelligenz und Wissen beanspruchen."[435]

Das neue Herangehen an alle Fragen zeigt sich im *Humanitaire* noch deutlicher als im *Égalitaire.* Der erstere erklärt ohne weiteres, daß eine ganze Menge Probleme der künftigen Gesellschaft noch theoretischer Untersuchung bedürfen. Die kommunistische Umwälzung erscheint nicht mehr pauschal als Lösung aller Fragen, sondern als deren Voraussetzung.

Den Einwand, das Menschengeschlecht werde niemals jenen Grad an Vollkommenheit erreichen, den eine kommunistische Ordnung voraussetzt, pariert er: Die Menschen sind nur durch die Verhältnisse schlecht. Da ein vernünftiger Mensch sich selber niemals absichtlich schaden wird, besteht die Aufgabe darin, Verhältnisse zu schaffen, unter denen keiner den anderen schaden kann, ohne selber darunter zu leiden.

Das Greuelmärchen vom Kommunismus als monotoner Zwangsarbeitsanstalt, die alle Aktivität erstikken werde, widerlegt das Blatt mit sozialtheoretischen, politischen und philosophischen Argumenten. Den früheren Überlegungen, wie man Fähigkeiten und Bedürfnisse aller so gut wie möglich entwickeln kann, fügt es hinzu, daß die Gesellschaftswissenschaft darüber hinaus Mittel finden müsse, um die Aktivität sinnvoll und nützlich zu stimulieren. Monotonie sei überdies weniger zu fürchten als je zuvor. Erstens werde die Masse der Menschen nie mehr so lange Zeit hintereinander an eine eintönige Arbeit gekettet sein wie bisher; zweitens werde keine andere Gesellschaftsordnung als die kommunistische es den Menschen ermöglichen, so viel von der Welt zu sehen und Fähigkeiten und Wissen durch immer neue Erfahrungen zu bereichern. Außerdem werde das organisierte Reisen Brüderlichkeit und Einmütigkeit aller im Kommunismus Vereinigten fördern. Wie man das bewerkstelligen könne, müsse man freilich prüfen.[436]
In einer Ordnung, die erstmals alle Herrschaft des Menschen über den Menschen abschafft, wird Zwang überflüssig. Solange es jedoch Herren und Knechte, Arme und Reiche gibt, kann von Freiheit keine Rede sein. Aus der materialistischen Argumentation des 18. Jahrhunderts schöpfend, betont der *Humanitaire,* daß Freiheit viel mehr bedeutet als bloßes Lossein von Zwang. Freiheit ist eine Lage, in der der Mensch nur tut, was Natur und Vernunft ihm gebieten. Unter Tyrannei dagegen verstehen wir Verhältnisse, die ihn zwingen, der menschlichen Natur und Vernunft zuwider zu handeln. Erst der Kommunismus wird erreichen, daß der Mensch keiner anderen Autorität mehr gehorchen muß als der Vernunft. Denjenigen, die sich die Aufhebung des Staates als vermeintlichen sozialen Bandes nicht anders vorstellen können denn als allgemeine Anarchie, entgegnet er, daß Anarchie,

wie Maréchal sie verstand, nichts mit Ordnungslosigkeit zu tun hat. Allerdings werde die Wissenschaft untersuchen müssen, ob und wie eine Gesellschaft ohne Regierung und ohne Gesetz auskommen könne. Eine solche Aufgabe sei für ein Akademieinstitut ersprießlicher als die Untersuchung der Quadratur des Kreises.[437]

Zu Unrecht erblickt die vorliegende Literatur in einigen Forderungen des Prospekts, namentlich in der Würdigung von Werk und Wirken Maréchals gleich in der ersten Nummer des *Humanitaire* vorwiegend eine Sympathiekundgebung für Rousseauschen Kulturskeptizismus oder auch Anarchismus.[438] Zwar sind die „Humanitaires“ von beidem nicht frei, doch wird durchgängig übersehen, daß sie Maréchal nicht unkritisch beurteilen. Sie verweisen auf Bleibendes und Vergängliches in seiner Theorie und verschweigen seinen Rückfall in die Idyllisierung patriarchalischer Verhältnisse nach Babeufs Tode nicht. Im Grunde verteidigt der Aufsatz über Maréchal den Kommunismus an zwei Fronten. Einmal wendet er sich gegen die Unterstellung von Kommunismus als Anarchie im Sinne von Unordnung, zum anderen verschafft er sich mit der Maréchal-Rezeption die historische Kulisse zu einer Generalabrechnung mit jenem Halbstarken-Jakobinismus der vierziger Jahre, der mit der phrygischen Mütze lediglich kokettiert und seinen Rechtsruck ins antikommunistische Lager mit sozialen Phrasen tarnt.

An Maréchal rühmt er die entschiedene Verteidigung des Materialismus, den unversöhnlichen Kampf gegen religiöse Vorurteile, die Furchtlosigkeit, gegen den Strom zu schwimmen, Wissensdurst und Belesenheit. Er würdigt ihn als Kritiker jakobinischer Lauheit, als Freund Chaumettes und Babeufs. Am Schritt Babeufs vom Verfechter des Agrargesetzes zum Theoretiker der Gütergemeinschaft demonstriert er die Überlegen-

heit der kommunistischen Lösung der sozialen Frage gegenüber kleinbürgerlichem Egalitarismus. An jene gewandt, die sich zu Neojakobinern aufblasen, erklärt er den Rückschritt der Revolution und den Sturz Robespierres daraus, daß dieser sich nicht auf die plebejische Linke gestützt habe. Denen, die den blumigen Versprechungen der Republikaner auf den Leim gehen, ruft er Maréchals heftige Kritik am Verlauf der Revolution ins Gedächtnis, die die sozialen Ziele der kämpfenden Massen in einer Woge politischer Phrasen von Patriotismus, Verfassung, Volkssouveränität und Demokratie fortspülte und ertränkte. Drei Gedanken durchziehen das Ganze wie rote Fäden: Man darf nicht abermals über politischen Forderungen die sozialen Erwartungen der arbeitenden Massen aus dem Auge verlieren; daher geht es den Kommunisten bei Demokratie um mehr als eine bloße Formwandlung des politischen Machtapparats; es geht um die soziale Substanz echter Demokratie; folglich müssen sich alle wirklichen Freunde des sozialen Fortschritts und der Demokratie – wie dereinst Maréchal – um die Kommunisten scharen und nicht um deren Feinde, wenn die Revolution nicht wiederum rückwärts marschieren soll. In diesem Lichte erscheint das, was in der Literatur vielfach als „anarchistische Tendenz" charakterisiert wird, eher als noch etwas ungehobelter Versuch, den Demokratiebegriff der Kommunisten von der formalen Demokratie des Kleinbürgertums abzugrenzen. Auf keinen Fall aber sollte man von anarchistischen Zügen der „Humanitaires" sprechen, ohne auf jene markanten Merkmale zu verweisen, die den theoretisch noch unausgegorenen frühproletarischen Kommunismus vom späteren kleinbürgerlichen Anarchismus trennen.[439]

Die Gesellschaftsvorstellung der „Humanitaires" unterscheidet sich vom kleinbürgerlichen Anarchismus erstens in der erstrebten ökonomischen Basis. Gegen

kleinbürgerliche Rezepte gewandt, erklärt sich schon die erste Nummer ausdrücklich für gesellschaftliches Eigentum an Produktionsmitteln und für gesellschaftliche Produktion. „Keine Zersplitterung, sondern Gemeinschaft der Güter!“[440] Daß den „Humanitaires“ gerichtliche Verfolgung nicht mehr ermöglicht, sich zu äußern, wo und wie – wenn nicht in Großstädten – die Fäden des volkswirtschaftlichen Gesamtinteresses zusammenlaufen sollen, gestattet noch nicht, ihr Gesellschaftsideal ohne weiteres mit dem der Anarchisten gleichzusetzen.
Zweitens knüpft sich die Annahme der „Humanitaires“ vom künftigen Überflüssigwerden des Staates an die Vorstellung vollendeter kommunistischer Verhältnisse. Die Forderung aber nach einer Gesellschaft ohne staatlichen Zwangsapparat ist kein Monopol der Anarchisten. Sie gehört zu dem, was Marx und Engels an Saint-Simon als geniale Voraussicht rühmen, und zum Fernziel des wissenschaftlichen Kommunismus. Die Behörden lassen den „Humanitaires“ keine Zeit, sich über den Weg zur kommunistischen Selbstverwaltung zu äußern. Die Annahme des Programms der Londoner Flüchtlinge von 1839 aber erlaubt keinen Zweifel daran, daß sie die sozialen Erwartungen der arbeitenden Massen durch eine politische Revolution erfüllen wollen. Keinerlei Anhaltspunkte gibt es dafür, daß sie die Auflösung der politischen Gewalt unmittelbar nach der Machtergreifung erstreben, als ob man sofort auf Gesetze und politische Machtmittel verzichten könne, wie die Anarchisten meinen.
Der *Humanitaire* hält an der Erkenntnis des *Égalitaire* fest, daß ein Zurückweichen in der Theorie sich unvermeidlich politisch straft, und wendet sich daher gegen jegliche Politik mit Augenzwinkern. In diesem Lichte erscheinen die Meinungskämpfe innerhalb des kommunistischen Lagers als notwendiges Ferment weltanschaulicher Klärung. Zu den Verdiensten des

Blattes gehört, dies begriffen zu haben. Der *Fraternité,* die ihm vorwirft, gegen die eigenen Genossen zu kämpfen, anstatt sie gegen den gemeinsamen Feind zu verteidigen, bedeutet er: Wir kämpfen nicht gegen Personen, sondern gegen Irrtümer. Wir haben den Meinungsstreit nicht zu fürchten; im Gegenteil, wir müssen ihn herausfordern; denn nur er kann Klarheit bringen. Ohne theoretische Klarheit aber gibt es keine Einmütigkeit. Wenn kameradschaftliche Kritik jedoch fruchten soll, sind Klugheit, Verantwortungsbewußtsein, Leidenschaftslosigkeit und Sachlichkeit unerläßlich.[441]

Entgegen der Elitekonzeption Cabets, der schwierige weltanschauliche Fragen der Kompetenz von Intellektuellen vorbehalten möchte, will der *Humanitaire* die Gesellschaftswissenschaft so klar, ungeschminkt und anschaulich dartun, daß sie jedermann leicht faßlich ist. Das Blatt läuft Sturm auch gegen Cabets Manier, unangenehmen Fragen aus dem Wege zu gehen, und warnt: kein Zurückweichen vor unumstößlichen Konsequenzen, keine Konzessionen an Irrtümer und Vorurteile, die es dem Gegner erlauben, Probleme zu seinem Nutzen auszuschlachten, vor denen die Kommunisten kneifen.[442]

Das Erscheinen des ihm nahestehenden Lyoner *Travail* begrüßt der *Humanitaire* und empfiehlt es als ein ausschließlich von Arbeitern gegründetes und redigiertes Blatt, bemängelt jedoch die spiritualistischen Tendenzen. Gleichzeitig wendet er sich gegen die Anmaßung des vom *National* protegierten Lyoner *Atelier,* der sich gebärdet, als habe er schon allein um seiner proletarischen Zusammensetzung willen die Wahrheit gepachtet. Der *Humanitaire* bemerkt dämpfend: Eine verkehrte soziale Umwelt erzeugt zwar zwangsläufig ein falsches Bewußtsein, so daß nur wenige Menschen richtige Vorstellungen haben. Auch ist das Proletariat durch die Tatsache begünstigt, die

zahlreichste Klasse zu sein; dennoch können angesichts der Widersprüche einer Gesellschaft, in der der Mensch als Mensch nichts gilt, Apostel und Märtyrer der gesellschaftlichen Wiedergeburt auch aus anderen Klassen kommen.[443] Zugleich verteidigt er die eigene taktische Linie der theoretischen Vorbereitung der Arbeiter auf die praktischen Aufgaben einer kommunistischen Umwälzung gegen die auf Augenblickserfolge bedachte praktizistische Linie des *Atelier,* die als Weg der gesellschaftlichen Umwälzung Genossenschaften preist und Kraft und Hoffnung der Arbeiter in sozialistischen Oasenillusionen abnutzt. Er erinnert an das Scheitern der Saint-Simonisten und Owenisten und erklärt: Wenn in euren Augen praktische Menschen nur diejenigen sind, die ihre Prinzipien in der gegenwärtigen Gesellschaft sofort in kleinen Grüppchen anwenden, so gehören wir nicht dazu. Auch in unsern Augen haben nur solche Theorien Wert, die man verwirklichen kann, aber nicht durch unfruchtbare Versuche, die Millionen verschlingen, sondern durch breite, aktive Propaganda.[444]
Mit der Verhaftung von neunzehn Redaktionsmitgliedern nach dem Attentat von Quenisset im September 1841 und dem im November folgenden Prozeß, der alle wegen geheimer Assoziation und verbotenen Waffenbesitzes ins Gefängnis bringt, verliert die revolutionäre kommunistische Bewegung ihr letztes konsequent materialistisches Organ.
Nachdem die Behörden zugleich auch den Lyoner *Travail* zur Strecke gebracht haben, bleibt als einzige überlebende Zeitschrift der linken kommunistischen Arbeiterpublizistik die von Lahautière und Choron gegründete *Fraternité.*[445] Zwar zieht Lahautière sich schon nach der sechsten Nummer zurück, die Zeitschrift aber wird von der siebenten Nummer ab mit neuem Untertitel von einem achtköpfigen Redaktionskomitee anonym fortgeführt und kann sich von No-

vember 1841 bis März 1843 halten. Die dritte Ausgabe, die *Fraternité de 1845*, bleibt bis zur Februarrevolution 1848 Organ der Linken.

Die Angaben in der Literatur über die Geschichte der ersten und zweiten *Fraternité* sind widersprüchlich und unzuverlässig. Zunächst stimmt es nicht, daß die *Fraternité* jemals als Wochenblatt erscheint.[446] Sodann ist fragwürdig, daß die erste *Fraternité* an ihrer Opposition gegen Cabet zugrunde geht[447], der zweiten und dritten *Fraternité* schadet dies nicht im geringsten. Bisweilen wird der Rücktritt Lahautières aus der Redaktion nach der sechsten Nummer aus ideologischen Meinungsverschiedenheiten erklärt.[448] Das ist zwar nicht rundweg auszuschließen; ein Vergleich der ideologischen Position der ersten mit der der zweiten *Fraternité* spricht jedoch nicht dafür. Katholizismus, wie Cabet behauptet[449], gibt es in keiner von beiden; und „Deismus“[450] findet sich ausgeprägt erst in einigen – keineswegs in allen – Aufsätzen der dritten, der *Fraternité de 1845*. Gegen Cabet betonen die Herausgeber der zweiten *Fraternité* ausdrücklich ihre jahrelange Einmütigkeit, erklären sich als Fortführer des von Lahautière begonnenen Werks und verteidigen ihn gegen Angriffe des *Populaire* als „abwesenden Mitarbeiter“.[451] Möglicherweise ist der Untergang der ersten *Fraternité* Lahautière nicht unlieb, da er sich ungestört seinem Hauptwerk *Über das Gesetz der Gesellschaft* widmen kann, das die zweite *Fraternité* vier Wochen vor dem Erscheinen im März 1842 ankündigt.[452] Bevor diese im März 1843 kapituliert, versorgt sie ihre Leser mit einer Kurzfassung der Geschichte der „Gleichen“ von Buonarroti[453], die fürs erste als politisches Handbuch dienen muß, zumal der linke Flügel bis Ende 1844 ohne Zeitschrift bleibt.

Erst im Januar 1845 gelingt es Lahautière, mit den Mitarbeitern der zweiten *Fraternité* und des *Humanitaire* André Savary und Fréderic Charassin die *Fra-*

ternité de 1845 auf die Beine zu bringen. Die anfängliche Auflage von 1 200 Exemplaren kann die Nachfrage nicht befriedigen. Fast alle Redakteure sind Arbeiter. Gleich in der ersten Nummer erklären sie die Zeitschrift als ein Blatt, „von Arbeitern gegründet", das sich „insbesondere an Arbeiter wendet", um die Hoffnung der Unterjochten und Ausgebeuteten auf ein besseres Morgen zu ermutigen. Im Namen der Freiheit von „Millionen Brüdern in allen Teilen der Erde" ruft sie die „Soldaten der Gleichheit" zur Einheit: „Brüder, vereinigen wir uns ... auch wenn wir über manche Punkte unterschiedlich denken ... Marschieren wir nicht mehr getrennt, sondern gemeinsam! Das künftige Wohl gebietet es!"[454] Obgleich in der Polizeipräfektur nicht zu Unrecht als „materialistisch und atheistisch" verpönt, erlaubt die heterogene Zusammensetzung der Redaktion keine weltanschauliche Geschlossenheit. Cabet berichtet von einer Redaktionssitzung im Herbst 1845, auf der sich von 43 Mitgliedern 22 als Spiritualisten im Sinne des Kommunismus von Esquiros und Constant und 21 als materialistische Anhänger des *Humanitaire* erklären.[455] Das macht scharfe Meinungskämpfe in der Redaktion und weltanschauliche Schwankungen im Blatt unvermeidlich, die sich ab Herbst 1845 in seinen Spalten niederschlagen.

In politischer Hinsicht aber hat Samuel Bernstein zweifellos recht, wenn er die *Fraternité de 1845* als das reifste der neobabouvistischen Blätter würdigt.[456] Um gerecht zu sein, wird man dieses Werturteil schon für die zweite *Fraternité* gelten lassen müssen. Beide Blätter sind politisch umsichtiger als der *Moniteur républicain* und der *L'Homme libre.* Sie brauchen in ihrem Bekenntnis zum Kommunismus keine Handschuhe mehr anzuziehen wie die *Intelligence.* Was die *Fraternité de 1845* an theoretischer Konsequenz gegenüber dem *Égalitaire* und dem *Humanitaire* vermissen

läßt, macht sie politisch wieder wett. Den politischen Kurs beider setzt sie fort, ohne so weit nach linksaußen vorzupreschen wie der letztere.
Alle drei Ausgaben befassen sich gewöhnlich in ein bis zwei gesellschaftstheoretischen Grundsatzartikeln mit den Widersprüchen und der Krisenhaftigkeit des kapitalistischen Systems, behandeln Fragen der kommunistischen Alternative und verteidigen den Kommunismus gegen klerikale, bürgerliche und kleinbürgerliche Verleumdungen und Halbheiten. Den Haß auf die Kommunisten erklärt die zweite *Fraternité* aus dem Interesse an der Erhaltung des Eigentümersystems und aus der nagenden Einsicht der Herrschenden, daß Wahrheit und Zukunft dem Kommunismus gehören, dessen Heer täglich wächst. Den antikommunistischen Kreuzzug vergleicht sie mit den Christenverfolgungen im alten Rom und prägt erstmals das Bild vom „Gespenst des Kommunismus", das den Herrschenden im Nacken sitzt.[457] Schon die zweite *Fraternité* widersetzt sich heftig Projekten, die das Proletariat spalten und eine Arbeiteraristokratie züchten, um Teile des Proletariats materiell an das herrschende Regime zu binden, sie warnt die Arbeiter energisch vor sozialen Quacksalbereien jeglicher Machart: „Arbeiter, erhofft nichts vom gegenwärtigen System zur Verbesserung eurer Lage durch Organisation der Arbeit!"[458]
Gegen den Vorwurf des Anarchismus setzt sie sich nicht mehr so linkisch zur Wehr wie der *Humanitaire.* Meisterlich entblättert sie den liberalistischen Kern des Anarchismus und zeigt ihn als legitimen Sprößling einer vom Privateigentum zerrissenen Gesellschaft; sie wappnet damit die Arbeiter gegen die kleinbürgerlichen Ideale Proudhons und hebt zugleich die politischen Vorstellungen des Arbeiterkommunismus eindeutig von allem Anarchismus ab: Nein, die Kommunisten wollen keine Unordnung und Anarchie.

Der Geist der Anarchie wendet sich gegen jede Leitung, gegen jedwede gemeinschaftliche Regel und führt zur fixen Idee des Kampfes gegen jegliche Regierung. Er bedeutet Verzicht auf Organisation. Alles und alle bleiben weiterhin der dämonischen Macht des Zufalls ausgeliefert, der allein im allgemeinen Chaos gebietet. Eben auf solchen Bedingungen beruht die Repräsentativregierung.[459] Die Kommunisten hingegen erstreben eine Gesellschaft, die jedem sichert, sich seiner Natur gemäß zu entwickeln. Das moralische, intellektuelle und materielle Wohl aller ist das Maß der individuellen Freiheit eines jeden. Persönliche Freiheit besteht im Recht, selber oder durch direkt Beauftragte an der Gesetzgebung teilzunehmen und jene zu benennen, die die Gesetze verwirklichen. Diese Freiheit haben Tausende Proletarier heutzutage nicht.[460]
Ebenso durchschlagend wendet sich bereits die zweite *Fraternité* gegen die Vergötterung der politischen Form bei den kleinbürgerlichen Demokraten: Soll sich der politische Schwindel des Konsulats und des Jahres 1830 nicht wiederholen, darf man sich nicht bloß damit befassen, wie und von wem die Menschen regiert werden sollen, sondern vor allem damit, wie man dem Elend zu Leibe rückt, wie man jedem gleichermaßen alle Lebensäußerungen, Erziehung, Arbeit, wissenschaftliche Bildung und Machtausübung, ermöglicht. So verstehen Kommunisten Volkssouveränität. Eine solche kann es nur unter den Bedingungen der Gütergemeinschaft geben.[461]
Ihre Kritik an der sozialen Mattherzigkeit der kleinbürgerlichen Demokratie hält die zweite *Fraternité* nicht ab, den ehrlichen Demokraten die Hand zum Bündnis zu bieten: „Die Demokratie ist nicht das Werk eines Tages. Wir werden für künftige Generationen arbeiten ... Jene, die erneut das Volk ausbeuten wollen, sind keine Demokraten ... Vereinigen wir uns, aufrichtige Demokraten, einig im Wollen und

Trachten, der Gleichheit zum Triumph zu verhelfen." Anders als Cabet jedoch orientiert sie nicht auf Unterordnung der kommunistischen unter die bürgerlich-demokratische Bewegung, sondern ruft die Arbeiter zur Selbstbefreiung: „Wir möchten, daß das Volk seiner eigenen Tatkraft vertraut ..."[462]
Die *Fraternité de 1845* setzt diese politische Orientierung fort. Sie warnt die Arbeiter vor den Sirenengesängen der Bonapartisten. Dem *National* und der Opposition im Parlament fühlt sie den sozialen Puls und registriert, wie kalt der Notschrei des hungernden Volkes diese „Demokraten" läßt. Ihre Kommentare zu den unverhofften Fällen, da die Kammeropposition sich zu einem Votum gegen eine Regierungsvorlage aufrafft, triefen vor Hohn und erinnern an Daumiers Karikaturen der „Volksvertreter" des Juliregimes. Den kleinkarierten Jakobinismus der Demokraten behandelt sie wie die zweite *Fraternité.* Sie erinnert an die Sozialpolitik des Wohlfahrtsausschusses und seinen recht mäßigen Respekt vor dem Privateigentum und wirft ihnen vor, das Vermächtnis der Großen Revolution zu verraten, dessen legitimes Erbe nur die Kommunisten weitertragen. Sie allein bewähren sich als „Söhne der modernen Demokratie", der „Arbeiterdemokratie, der echten Volkssouveränität". Absurd ist daher das Unterfangen der Demokraten vom Schlage eines Ledru-Rollin, einen Keil zwischen Demokraten und Kommunisten zu treiben. Das Blatt sucht die kleinbürgerlichen Demokraten aus dem antikommunistischen Sog zu reißen und beim Volke zu halten: „Dem Kommunismus seinen zutiefst demokratischen Charakter zu bestreiten, heißt, mit der revolutionären Tradition zu brechen"; die politischen Reformen von den sozialen trennen zu wollen, bedeutet, die Lösung der sozialen Fragen auf den Sankt-Nimmerleins-Tag zu verschieben und die Demokratie zu entmannen; denn nimmermehr wird man die Mas-

sen in Bewegung bringen, wenn man ihnen keine Lösung der sozialen Frage anbietet.[463]
Die Art, wie die *Fraternité de 1845* das Verhältnis von Demokraten und Kommunisten beurteilt und die erstrebte „Arbeiterrepublik" charakterisiert, verdeutlicht, in welchem Ausmaß die Auseinandersetzung der Arbeiterkommunisten mit den kleinbürgerlich-demokratischen Illusionen den politischen Klärungsprozeß in den eigenen Reihen in einem knappen Jahrzehnt vorangetrieben hat. Die Zeitschrift bezeichnet den Kommunismus als Konsequenz der Demokratie, denn er allein schafft die sozialen Voraussetzungen für die Herrschaft des Volkes. Allein unter kommunistischen Verhältnissen arbeiten alle entsprechend ihren Kräften und Neigungen; die natürlichen und produzierten Reichtümer gehören dem ganzen Volke, das ihre Verteilung nach den Bedürfnissen regelt; eine einheitliche, gemeinschaftliche Erziehung sichert die physische, geistige und moralische Entwicklung des Menschen; und jeder kann durch Teilnahme an den verschiedenen Funktionen des gesellschaftlichen Organismus und an allen öffentlichen Willenskundgebungen seine politischen und sozialen Rechte wahrnehmen. Deshalb „bekennen wir uns mit Leib und Seele zur Arbeiterdemokratie, der wirklichen Souveränität des Volkes ... Deshalb sind die Kommunisten die energischsten und aufrichtigsten Anhänger der Demokratie."[464]
In diesen Überlegungen ist in bis heute gültiger Weise umrissen, was die Arbeiter sich vorstellen, wenn sie für Demokratie in die Schranken treten. Der Kommunismus bringt das politische und soziale Streben des arbeitenden Volkes nach Selbstbestimmung auf die konsequenteste Formel. Dennoch irren sich die Kommunisten dieser Jahre in der Erwartung, daß alle ehrlichen Demokraten in der erstrebten roten Republik notwendig das letzte Ziel ihrer eigenen Bestrebungen

erkennen und sich um die Kommunisten scharen müßten. Sie wissen nicht genug von der geschichtlichen und sozialen Dialektik, um zu begreifen, daß von einem anderen Klassenboden her die politische Deutung ein und derselben Formel anders ausfällt, und zwar möglicherweise durchaus „ehrlich". Ungeachtet ihrer überzogenen Erwartung arbeiten die Kommunisten dafür, daß die Arbeiter das demokratische Banner aufnehmen und die Demokratie im Streben nach Massenanhang links bleibt.

Kein kommunistisches Arbeiterblatt zuvor verfolgte alle Kampfformen des Proletariats so aufmerksam und allseitig wie die dritte *Fraternité*. Jede organisierte Regung begrüßt sie als „Beweis dafür, daß die Arbeiter imstande sind, im gemeinsamen Interesse zu handeln".[465] Sie veröffentlicht Arbeiterpetitionen, befürwortet sie als Mittel, die soziale Frage auf die öffentliche Tagesordnung zu setzen und die oppositionellen Blätter zu zwingen, Farbe zu bekennen, warnt jedoch, ihre Erfolgsaussichten zu überschätzen. Regelmäßig berichtet sie über die Lage der arbeitenden Klassen – auch in anderen Ländern, namentlich auf der britischen Insel –, protestiert gegen die indirekten Steuern, die die Ausbeutung verdoppeln, und lehnt Arbeitslosenarbeitshäuser als für das Proletariat des 19. Jahrhunderts unangemessene Wohltätigkeitsanstalten ab.[466] Sie verfolgt die Streikbewegung, verteidigt das Streikrecht, fordert außer dem Recht auf Arbeit ein Arbeitsrecht, das die Arbeiter vor Unternehmerwillkür schützt, und befaßt sich eingehend mit Funktion und Zusammensetzung der Arbeitsgerichte, um die die bürgerliche Presse Mitte der vierziger Jahre viel Wind macht. Genossenschaftsgründungen beurteilt die dritte *Fraternité* unter zwei Aspekten. Einerseits befürwortet sie das spontane Drängen der Arbeiter, sich im Konkurrenzkampf gegen die wirtschaftlich Starken zusammenzutun, als Impuls zunehmender

Selbständigkeit, als Beweis für das wachsende Bedürfnis, sich zu organisieren und die Kräfte zu vereinigen.[467] Aber ähnlich der zweiten *Fraternité* warnt sie die Arbeiter, Genossenschaftsprojekte, wie der *Atelier* sie anbietet, als sozialistische Schnellkochrezepte anzusehen. Aus ökonomischen, sozialen und politischen Gründen sind sie weder als End- noch als Übergangslösung zu brauchen. Denn Genossenschaften erlauben keine umfassende und vorausschauende Nutzung und Erschließung der gesellschaftlichen Reserven; sie heben die Interessengegensätze nicht auf, sondern setzen die Konkurrenz auf höherer Ebene fort, sie kultivieren lediglich den individuellen zum Gruppenegoismus. Außerstande, das menschliche Dasein in allen Lebenssphären zu verändern, ermöglichen sie keine allseitige Entwicklung der Persönlichkeit. Sie eignen sich nicht einmal für den Übergang, der ohne zentrale Autorität nicht zu bewerkstelligen ist. „Hört auf, nichtigen Palliativmitteln nachzujagen! Es leiden nicht bloß einige Menschen oder einige Industriezweige, sondern die ganze Gesellschaft!" ruft schon die zweite *Fraternité* den Arbeitern zu.[468]
Insgesamt schwimmt die *Fraternité* stärker im ideologischen Sog des plebejischen Rousseauismus von Buonarroti als in der materialistischen Strömung Babeufs, die Dézamy, Pillot, Blanqui und die „Humanitaires" weiterführen. Sie teilt jene Robespierrerezeption, die die Politik des Wohlfahrtsausschusses als potentiell kommunistische interpretiert. In allen drei Ausgaben gibt es Artikel – in der ersten und dritten mehr als in der zweiten –, die den Akzent auf Moral, auf Appelle an Brüderlichkeit und Hingabe verlagern, während die materialistische Gruppierung in der Redaktion die natürlichen Bedürfnisse des Menschen, die materiellen Interessen und die materiellen Bedingungen ihrer Befriedigung betont. In der *Fraternité de 1845* schreiben auch Deisten, die an eine Vorsehung glauben, welche

die Menschheit zum Kommunismus bestimmt habe. Sie erklären den modernen Kommunismus vorrangig als Verwirklichung der vom Urchristentum geforderten Moral und Brüderlichkeit. Die materialistischen Vertreter des linken Flügels dagegen verpönen jegliche Abkehr vom Atheismus und erblicken in der urchristlichen Bewegung lediglich soziale Vorkämpfer und geschichtliche Vorläufer der modernen kommunistischen Bewegung. Mitte der vierziger Jahre beginnen sie, die kommunistische Tradition kritischer zu sondieren, und machen nunmehr auch auf historische und soziale Schranken solcher Gesellschaftsvorstellungen wie der Platons und anderer aufmerksam.[469] Die deistische Gruppierung des linken Flügels bringt mit ihrer Ableitung des Kommunismus aus der christlichen Moral und Nächstenliebe namentlich in der dritten *Fraternité* einen Gefühlskommunismus zuwege, der zwar nicht ganz so tränenfeucht ausfällt wie der Hermann Krieges, der aber dennoch in manchem jenem sentimentalen Gewächs gleicht, das im „wahren Sozialismus" deutsche Blüten treibt.[470] Er dokumentiert, wie arg das Proletariat der vierziger Jahre insgesamt noch am Ballast der Kleinproduzentenideologie zu schleppen hat.

Dieser Brüderlichkeitskommunismus, sodann die Forderung nach Aktionseinheit aller Kommunisten „ungeachtet unterschiedlicher Ansichten in einigen Punkten"[471], ferner die Auffassung der zweiten *Fraternité*, daß der kommunistischen eine demokratische Ordnung vorausgehen solle, und ihre Warnung vor übereilten Aktionen durch kommunistische Geheimgesellschaften[472] legen die Frage nahe, ob diese Strömung nicht eher dem rechten Kommunismus Cabets zuzuordnen wäre als dem Babouvismus. Unüberbrückbare Meinungsgegensätze zwischen der *Fraternité* und dem *Populaire* im Bereich der Strategie und Taktik sprechen dagegen. Anders als bei Cabet wird die Brüder-

lichkeitslosung nicht klassenversöhnend verstanden, sondern als proletarische Solidarität. Die dringlich geforderte allgemeine politische Aufklärung und Bildung der Arbeiter soll ihrer revolutionären Erziehung dienen; denn eine gewaltsame Umwälzung kann nur fruchten, wenn das Volk gut vorbereitet ist. Frühere Revolutionen seien deshalb gescheitert, weil der Kommunismus im Volke nicht fest genug verwurzelt war, weil sich das Volk auf einen physischen Kraftakt beschränkte und alles weitere der Kompetenz anderer überließ, die das vom Volk vergossene Blut im eigenen Interesse ausbeuteten.[473] Schon die zweite *Fraternité* erklärt im Gegensatz zu Cabet frank und frei: „Wir bekennen uns zur Fortführung des revolutionären Geistes und Werks unserer Väter"[474], und erörtert die revolutionäre Machtübernahme durch alle Demokraten. Das erklärt, weshalb sich bereits um sie viele linke Ikarier sammeln.

In der *Fraternité* verschmilzt die babouvistische Revolutionstheorie mit der saint-simonistischen Geschichtsauffassung, insbesondere mit der These von der Ablösung der organischen durch kritische Epochen, zu jener für den linken Arbeiterkommunismus typischen Legierung. Der merkliche Wandel in Auffassungen, Sitten und Gewohnheiten des Volkes gilt als Symptom einer nahenden Revolution, als Ausdruck dessen, daß die herrschende Ordnung den gewachsenen Bedürfnissen nicht mehr entspricht. „Dann dringt die Aufklärung in Hütten und düstere Winkel; das Volk rebelliert gegen soziale Härten, die es bislang geduldig ertrug, es sucht das unerträgliche, niederdrückende Joch abzuschütteln, beginnt zu zweifeln und lehnt sich auf. Es kämpft für seine Unabhängigkeit und verlangt das, was man ihm verweigert. Die Tür der Revolution öffnet sich. Einer jeden Revolution, die die Geschichte voranbrachte, gingen solche Symptome voraus. So war es auch 1789."[475]

Als Weg zur Emanzipation empfehlen die zweite und die dritte *Fraternité* dem Proletariat, es so zu machen wie die Bourgeoisie 1789. Zuerst müsse es seine politische Gleichgültigkeit abschütteln: „Wenn ihr endlich den verhängnisvollen Bannkreis durchbrechen wollt, in dem eure Ausbeuter euch gefangenhalten, dann müßt ihr vor allem heraus aus eurer gänzlichen Unkenntnis der politischen Rechte und Pflichten." Ausbeutung und Unterdrückung konnten sich nur deshalb über Jahrhunderte hinweg halten, weil das Volk sich niedriger dünkte und die Politik als Domäne von Königen und privilegierten Kasten ansah, zumal es ihm selber an praktischen Beispielen und Erfahrungen fehlte. Jetzt aber hat es das Beispiel der Mittelklasse vor Augen und sieht, welchen Nutzen die aus ihrer Teilhabe an der Macht zieht. Geschichte und Vernunft beweisen unwiderleglich, daß die Gesetze sich immer dem Interesse jener beugen, die sie machen. In der Großen Revolution konnte das Volk erleben, was es vermochte, sobald es unter Führung wahrer Volksmänner kraftvoll in das politische Geschehen eingriff. Binnen eines einzigen Jahres ertrotzte es sich gegen härtesten Widerstand eine Verfassung, die erstmals die gleichen natürlichen und gesellschaftlichen Rechte aller gesetzlich verankerte. Die Herrschaft der Bourgeoisie begann, als diese sich mit aller Kraft des Wissens bemächtigte, als sie in die öffentlichen Angelegenheiten eingriff und nach unendlich langem, mühseligem Kampfe der Aristokratie die politischen Rechte abtrotzte. In jeder modernen Gesellschaft, die aus der Revolution hervorgegangen ist, entsprechen seither die von der Bourgeoisie gemachten Gesetze einzig und allein ihrem Interesse. „Folgt daher nicht jenen Niederträchtigen, die unter der Maske von Arbeiterfreunden in eure Werkstätten kommen und euch raten, euch nicht mit Politik zu befassen. Sie wollen bloß die Anstrengungen jener durchkreuzen, die für die Emanzi-

pation der Arbeiter kämpfen, und polieren die Glieder jener Kette auf, mit der List und Gewohnheit euch seit eh und je an euer Joch geschmiedet haben."[476]

„Unsere Epoche hat allen früheren voraus, daß sich die arbeitenden Klassen der Domäne des Wissens bemächtigen, von der sie bisher ausgeschlossen waren. Schon dieser Riesenfortschritt erlaubt der Zivilisation kein Zurück", frohlockt die dritte *Fraternité.* Und sie befeuert die Arbeiter: „Brüder, wir glauben felsenfest, daß wir uns dem Ende unserer Leiden nähern und bessere Tage sehen werden. Aber machen wir uns nichts vor ... uns bleibt bei diesem gewaltigen Vorhaben noch viel zu tun ... Der dies schreibt und seine Brüder auffordert, zu studieren, kennt alle Schwierigkeiten, die sie überwinden müssen, bevor sie die entscheidenden Fragen begreifen werden; nach wie vor führt er ein Leben wie sie und unterschätzt die Hindernisse nicht, die sich dem Studium in den Weg stellen: das fast völlige Fehlen einer Grundschulbildung, die rare Freizeit bei immer erbärmlicher bezahlter Arbeit und die tausend Widrigkeiten einer unsicheren Existenz, die uns aus den Sorgen nicht herauskommen läßt ... aber wieviel Kraft, wieviel Ausdauer und Aufmerksamkeit beweist gerade ihr Arbeiter, wenn ihr die für euern Beruf nötigen Kenntnisse und Fertigkeiten erlernt. Erbringt gleichen Eifer und gleiche Beharrlichkeit, um euch die Voraussetzungen eurer intellektuellen und moralischen Emanzipation zu erobern ... Organisieren wir alle miteinander einen umfassenden gegenseitigen Unterricht, richten wir alle Kraft und alle Mittel, all unser Sinnen und Trachten auf ein einziges Ziel: *das Studium;* denn das ist der mächtigste revolutionäre Hebel unserer Befreiung."[477]

In der Folge veröffentlicht die *Fraternité* förmliche Studienanleitungen für Arbeiter und Hinweise für den Aufbau einer Bibliothek; sie empfiehlt zuallererst ein Wörterbuch und eine Grammatik, sodann das Studium

der allgemeinen Geschichte. Ihre Literaturhinweise und ihre Ansprüche bezeugen hohe Achtung vor den intellektuellen Potenzen des Proletariats. Wir finden unter den Buchempfehlungen neben Laponnerayes *Dictionnaire historique des peuples anciens et modernes* (Historisches Wörterbuch der alten und neueren Völker) als methodischen Leitfaden zum Geschichtsverständnis Mablys *De l'étude de l'histoire* (Über das Geschichtsstudium) und *Manière d'écrire l'histoire* (Die Art und Weise der Geschichtsschreibung) angeführt, ferner Montesquieus *Grandeur et la décadence des Romains* (Größe und Fall der Römer) als geschichtliches Meisterwerk genannt, schließlich Voltaires *Essay sur les mœurs* (Essay über die Sitten) als aufschlußreiches Werk über Gesetze, Sitten und Gebräuche anderer Völker gerühmt.[478]

Als Cabet im Mai 1847 mit seinen Auswanderungsplänen für 10 000 bis 20 000 Ikarier nach Amerika herausrückt, wendet sich die *Fraternité* noch in der Mainummer in einem mehrspaltigen Artikel entschieden gegen dieses Projekt. Sie bekämpft das Vorhaben aus politisch-moralischen und praktischen Gründen und schont den „Vater" der Ikarier nicht; denn wie sie erklärt, kann eine solche Kapitulation und Desertation im kommunistischen Lager und im Proletariat nur entmutigend wirken. Hoffnungslose Lage und Verfolgung sind für einen Kommunisten noch lange kein Grund, seinen Posten und die Arbeiter im Stich zu lassen. Cabet habe immer versichert, daß der Kommunismus nur durch die gemeinsame einmütige Aktion aller zu siegen vermag; wie kann er auf einmal die gemeinsame Sache einer trügerischen und egoistischen Utopie opfern? Welchen politischen Schaden muß eine solche Massenemigration erprobter Vorkämpfer für Demokratie, Freiheit und sozialen Fortschritt anrichten! Jeder Reaktionär wird sich die Hände reiben. Bequemer kann er seine schlimmsten

Feinde nicht loswerden! Auch praktisch hat das Vorhaben nicht die geringste Chance: zu groß sind die Unterschiede in Bildung, Ansprüchen, Gewohnheiten, Neigungen und Vorurteilen bei den Teilnehmern; unvermeidlich drohen materielle Entbehrungen aller Art infolge des Fehlens von Maschinen, von Verkehrs- und Nachrichtenmitteln, von Elektrizität und allem, was die moderne Industrie hervorbringt.[479] Cabet selber ist nicht zu halten. Daß jedoch das Häuflein, das ihm folgt, so klein bleibt, daran ist sicherlich auch die *Fraternité* nicht ohne Verdienst.

Bis zur Februarrevolution wirkt die *Fraternité de 1845* als politisches Organ des linken Flügels der Kommunisten und als ein Zentrum der revolutionären französischen Arbeiter, das auch jenseits des Rheins geschätzt wird.[480] Sie ist ein kommunistisches Arbeiterblatt, das in beispielhafter Weise die Tagessorgen der Arbeiter mit dem kommunistischen Fernziel verflicht und über der Erörterung theoretischer Grundsatzfragen nicht vergißt, den ins Unglück geratenen und inhaftierten Klassenbrüdern mit Geldsammlungen unter die Arme zu greifen.

Die kommunistischen Arbeiterjournale der vierziger Jahre tun sicher mehr für die Verbreitung der kommunistischen Theorie als für deren Entwicklung. Sie bezeugen in erster Linie Aneignung und Verarbeitung der noch utopischen kommunistischen Theorie durch das Proletariat. Sie dienen als Labor der geistigen und politischen Selbstverständigung der frühkommunistischen Arbeiterbewegung. In ihnen lassen sich die Stationen der ideologischen Emanzipation der kommunistischen Arbeiter von der bürgerlichen Bewegung verfolgen. Als solche würdigen auch deutsche Arbeiterkommunisten ihre internationale Ausstrahlungskraft. Wilhelm Weitling schreibt: „Die französischen Arbeiter fangen auch an zu denken und zu schreiben, und das ist eine große, eine freudige Er-

scheinung der Zeit. Dieser Umstand allein muß ihnen die Sympathie aller Arbeiter der Erde zuwenden, die daran erkennen müssen, daß der Arbeiterstand anfängt, sich auf seine eigenen Füße zu stellen, und entschlossen ist, sich nicht mehr zum Spielballen und Fußschemel der andern Stände gebrauchen zu lassen."[481]

5. *Die Weltanschauung des revolutionären Arbeiterkommunismus*

„... der entwickelte Kommunismus datiert *direkt* von dem *französischen Materialismus*", vermerkt Karl Marx. „Die wissenschaftlicheren französischen Kommunisten, *Dézamy, Gay* etc., entwickeln, wie Owen, die Lehre des *Materialismus* als die Lehre des *realen Humanismus* und als die *logische* Basis des *Kommunismus*."[482]
Abgesehen vom historisch späteren kritisch-utopischen Sozialismus in Rußland, der schon beträchtliche Elemente einer materialistischen Dialektik ausprägt, erreicht der vormarxistische Materialismus in der Weltanschauung des französischen revolutionären Arbeiterkommunismus seinen Höhepunkt. Dieser versucht erstmals, den Materialismus systematisch zur Ideologie der unterdrückten und ausgebeuteten Massen, zur theoretischen Grundlage des proletarischen Emanzipationskampfes und seiner kommunistischen Perspektive fortzubilden. Damit geht er trotz der überkommenen metaphysischen Schranken und der nicht bewältigten Erklärung der Gesellschaft einen wichtigen, wenn auch philosophisch nur graduellen Schritt über den Materialismus des 18. Jahrhunderts hinaus und kann ebenso wie der Materialismus Ludwig Feuerbachs als Voraussetzung und Quelle des von Marx und Engels begründeten dialektischen und historischen Materialismus

gelten. Seine Hauptvertreter sind Jean-Jacques Pillot, Théodore Dézamy und Auguste Blanqui, ferner die weltanschaulich Dézamy nahestehenden „Égalitaires" und „Humanitaires" sowie die materialistische Fraktion der zweiten und dritten *Fraternité*.

Die revolutionären Arbeiterkommunisten halten an dem Grundsatz der materialistischen Aufklärung fest, daß, wie in der Natur keine übernatürlichen geistigen Kräfte, so auch in der Gesellschaft weder göttliche Gebote noch die Willensbestrebungen sogenannter großer Persönlichkeiten walten, sondern objektive Gesetze, die die Menschen erkennen und beachten müssen, wenn sie selbstbewußte Herren ihrer gesellschaftlichen Beziehungen werden und eine echte Ordnung herstellen wollen. Wie die Materialisten des 18. Jahrhunderts suchen sie diese Gesetze aus der ganz allgemein gefaßten Natur des Menschen als eines physisch empfindenden und vernunftbegabten Wesens abzuleiten: aus seinem Selbsterhaltungstrieb, seinem Streben nach Glück, nach Betätigung seiner Wesenskräfte und Befriedigung seiner Bedürfnisse. Die abstrakte Fassung des Menschen gibt ihrer Weltanschauung einen unhistorischen Zug; denn alles wird auf ein unveränderliches Grundgesetz bezogen: die Gleichheit der menschlichen Natur. Doch gewinnen sie damit einen objektiven Maßstab für die bestehende wie für die künftige Gesellschaftsordnung, der der herrschenden Ideologie um so besser trotzt, als er die einstigen revolutionären Grundsätze der bürgerlichen Weltanschauung nunmehr gegen die installierte bürgerliche Welt selber kehrt. Die linken Arbeiterkommunisten vertreten und verteidigen den Materialismus als die der proletarischen Emanzipation allein angemessene philosophische Begründung, als Hauptstütze der proletarischen Ideologie und theoretische Basis des Kommunismus. Das ist ihr großes Verdienst.

Zwar bemühten sich schon die kritisch-utopischen Sozialisten um ein realistisch-rationalistisches Weltbild, das sich in vielem, zumal in der Milieutheorie, direkt an den bürgerlichen Materialismus anlehnt; und auch die Reformkommunisten um Cabet bekennen sich zu einem deistisch-pantheistischen Monismus, der dem Vernunftglauben der bürgerlichen Aufklärung und nicht dem christlichen Offenbarungsglauben folgt. Doch scheuen sie sich – ähnlich wie seinerzeit Buonarroti –, den Kommunismus auf das gleiche theoretische Fundament zu gründen wie ehemals die Bourgeoisie ihre Zukunftserwartungen. Zumal Blanc und Cabet, aber auch die Vertreter der deistischen Strömung in der *Fraternité de 1845* schreckt der konsequent atheistische Materialismus eines Helvetius und Holbach, in dem sie das bourgeoise Element wittern. Der kleinbürgerlichen Ideologie noch eng verhaftet und zu Konzessionen an die religiöse Mentalität vieler Arbeiter dieser Zeit geneigt, unfähig oder zu ängstlich, der Wirklichkeit, die über die kleinbürgerlichen Hoffnungen erbarmungslos hinwegschreitet, unbefangen ins Auge zu sehen, klammern sie sich an den Deismus Rousseaus und verschieben das Gewicht materieller Faktoren im Leben der Menschen zugunsten „höherer" Moralgebote. Berechtigter Argwohn gegen das Unzulängliche des vom Bürgertum ausgebildeten Materialismus für den proletarischen Befreiungskampf führt sie einen Schritt zurück zu Formen religiös-idealistischer Weltanschauung, die das Bürgertum nach seiner Revolution zur herrschenden Weltanschauung erhob. Mit ihrer weltanschaulichen Halbheit aber verknüpfen sich politische Schwächen. Den revolutionären Arbeiterkommunisten hingegen erlaubt die materialistische Grundhaltung eine beträchtlich überlegene Frontstellung gegen die herrschende Ideologie und eine solidere Begründung ihrer kommunistischen Gesellschaftstheorie, wenngleich es auch ihnen letzten Endes nicht

gelingt, die materielle Gesetzmäßigkeit der gesellschaftlichen Entwicklung zu erfassen und den Idealismus in der Deutung der Gesellschaft und ihrer Geschichte abzustreifen. Unbeschadet dessen entwickeln sie einzelne wissenschaftliche Betrachtungsweisen und gelangen zu Teilerkenntnissen, die dem materialistischen Geschichtsverständnis vorarbeiten.
Zunächst erscheint die Weltanschauung des revolutionären Arbeiterkommunismus als lediglich ins Proletarische transponierter bürgerlicher Materialismus, wobei sie freilich – wie schon bei Babeuf – auch auf die Vertreter des linken Flügels der Aufklärung Morelly, Mably und Meslier zurückgreift. Sie geht ebenfalls von einer abstrakten, unhistorischen „menschlichen Natur" aus; nur entspricht das, was als naturgemäß gilt, nicht mehr bürgerlichen, sondern proletarischen Erwartungen. Wie einst das bürgerliche, wird nun das proletarische Interesse zur allgemeinen Norm und zum natürlichen Rechtsanspruch erhoben. Auch der Arbeiterkommunismus leitet seinen Anspruch von der Naturrechtstheorie ab, die trotz ihrer undialektischen Geschichtsbetrachtung bis zur Ausarbeitung des historischen Materialismus ein Höhepunkt des gesellschaftstheoretischen Denkens bleibt, zwar in Deutschland schon von Hegels dialektischer Geschichtsbetrachtung ernsthaft attackiert, aber von seinem idealistischen System noch keineswegs aus dem Felde geschlagen. Der Arbeiterkommunismus übernimmt die Naturrechtstheorie um so williger, als unter ihrem Banner in der Französischen Revolution der Sieg über die feudale Ordnung errungen wurde. Im Namen der Menschenrechte stürmte das Volk die Bastille, hob die Jakobiner in den Sattel und bot der ganzen europäischen Reaktion die Stirn. Der Arbeiterkommunismus verteidigt die Ideale der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit auch fürderhin, nachdem das Bürgertum sie längst kleinlaut fallenließ. Den Demokraten

der vierziger Jahre halten die Kommunisten vor, wie still es in ihrer *Réforme* um die Kampflosungen des Jahres 1793 geworden ist und daß inzwischen allein das Proletariat die humanistischen Ideale der „Großen Revolution" weiterträgt. Das bekräftigen auch die Titel ihrer Zeitschriften: *L'Homme libre, L'Égalitaire, L'Humanitaire* und *La Fraternité*.
Noch ist sich das Proletariat nicht darüber im klaren, daß sich in den bürgerlichen Menschenrechten nichts weiter als die auf das Privateigentum gegründete bürgerliche Gesellschaft reflektiert, wie Marx in den *Deutsch-Französischen Jahrbüchern* nicht allein den kleinbürgerlichen Demokraten, sondern auch jenen Strömungen der frühen Arbeiterbewegung vor Augen führt, die an die rousseauistisch-robespierristische Tradition anknüpfen.[483] Indessen erhält die Lehre von den natürlichen Rechten des Menschen bereits im Feuer der bürgerlichen Revolution bei den plebejischen und frühproletarischen Massen ein eigenes Gesicht. Die großbürgerliche Verfassung von 1791 deklarierte das Eigentümerrecht als Naturrecht; die Bourgeoisie verstand unter Freiheit persönliche Unabhängigkeit von feudalen und zünftlerischen Fesseln und Recht auf unbeschränkte Betätigung des Privateigentums samt den dazu nötigen Garantien persönlicher Sicherheit; sie begriff die Gleichheit als Gleichstellung vor dem Gesetz und als „gleiche Chance" für jedermann im Sinne der freien Konkurrenz. Der stärker auf das Klein- und Mittelbürgertum zugeschnittene Robespierresche Entwurf der Menschenrechtserklärung suchte bereits das Recht des Eigentums dem Recht auf Existenz unterzuordnen; Freiheit und Gleichheit wurden als gleiche Ausübung politischer Rechte im Rahmen einer Repräsentativdemokratie aufgefaßt. Egalitaristische Sprecher der Sansculotten aber meinten darüber hinaus, daß – mit Heine zu sprechen – „ein Recht zum Leben, Lump, haben nur,

die etwas haben“[484], und wollten das Eigentumsmonopol mit Hilfe einer Direktdemokratie unterbinden. Der Babouvismus schließlich erklärte das Privateigentum als Verletzung des natürlichen Rechtes aller auf die Früchte der Erde und der gesellschaftlichen Arbeitstätigkeit und wollte die Gleichheit durch Gütergemeinschaft sichern. Die Arbeiterbewegung der vierziger Jahre verharrt wesentlich in diesem „Gleichheitskommunismus“, so genannt, weil er seine Forderung nach gesellschaftlicher Erneuerung ausschließlich oder vorwiegend von einer natürlichen Gleichheit herleitet.[485] Zwar stellt die Annahme solcher natürlichen Menschenrechte als Grundlage und Garantie gesellschaftlichen Zusammenlebens den wirklichen Zusammenhang von ökonomischer Basis und politisch-rechtlichem Überbau auf den Kopf und verdunkelt das Verständnis für den geschichtlichen Wandel der Eigentums- wie der Rechtsverhältnisse. Immerhin bezeugt der Rückgriff der Kommunisten auf die besten bürgerlichen Ideale, daß die Arbeiterklasse das vom Bürgertum fallengelassene humanistische Banner in den eigenen Befreiungskampf herüberrettet. Das frühe Proletariat und noch die Himmelsstürmer von 1871 schöpfen aus der proletarischen Naturrechtskonzeption jene unwiderstehliche Überzeugungskraft von der Gerechtigkeit ihrer Sache, die in den mitreißenden Strophen der „Internationale“ nachklingt: „Das Recht (!) wie Glut im Kraterherde nun mit Macht zum Durchbruch dringt ...“

Obgleich die philosophische Begründung des Kommunismus allenthalben unter der metaphysischen Engbrüstigkeit des alten Materialismus leidet, sprengt die proletarische Naturrechtsinterpretation nicht bloß die bürgerliche Fassung; sie durchbricht auch die politisch-juristischen Schranken. Die politischen Rechte werden den sozialen untergeordnet. Schon das Recht auf Arbeit, eine erste plebejisch-proletarische Zutat, der sich

alsbald die Forderung nach „Organisation der Arbeit" hinzugesellt, stellt das unumschränkte Recht des Privateigentums und damit die ökonomischen Grundlagen der kapitalistischen Ordnung in Frage. Der Ruf nach gleichem Recht eines jeden auf Ausbildung und Betätigung seiner Anlagen und Fähigkeiten und auf einen bedürfnisgemäßen Anteil am materiellen und kulturellen Reichtum der Gesellschaft überschreitet schließlich den juristischen und politischen Horizont der bürgerlichen Menschenrechte und stößt zur ökonomischen Basis der Gesellschaft vor.

Damit vertieft der Arbeiterkommunismus auch die alte materialistische Milieutheorie, der er seine Hauptargumente für eine notwendige gesellschaftliche Neuordnung entnimmt. Wenngleich sich die wenig dialektische und unhistorische Sicht der Beziehungen zwischen den Menschen und ihrer sozialen Umwelt kaum verändert, wird das gesellschaftliche Milieu, das die Denk- und Verhaltensweisen der Menschen bestimmt, nunmehr ziemlich klar als Gesamtheit der Produktions- und Eigentumsverhältnisse verstanden. Im privaten, kapitalistischen Charakter dieser Verhältnisse erkennt man die Wurzel aller politisch-moralischen Gebrechen; und die linken Kommunisten sehen bereits, daß die soziale Stellung innerhalb der ökonomischen Beziehungen auch das Interesse und die ideologische Haltung bestimmt.

Vor allem aber gewinnen der Begriff des Menschen und der der Gesellschaft neuen Gehalt. Die bürgerliche Weltanschauung geht in ihrer Gesellschaftstheorie vom Individuum aus. Das Individuum gilt ihr als A und O. Die Gesellschaft als Vereinigung aller Individuen erscheint ihr für die Existenz des einzelnen zwar notwendig und förderlich, gilt aber letzten Endes nur als Mittel zum Zweck seiner Selbstverwirklichung. Der illusionären Betrachtungsweise des Utilitarismus dünkt die kapitalistische Arbeitsteilung und

Warenproduktion ein Verhältnis gegenseitiger Nützlichkeit, das einen jeden auf den andern anweist, so daß das individuelle Streben nach Glück zwangsläufig das Glück aller befördert. Zwar bleibt keinem Sozialkritiker des 19. Jahrhunderts verborgen, wie die liberalistische Maxime „Jeder für sich, Gott für uns alle" dem ersehnten Reich der Brüderlichkeit und dem utilitaristischen Ideal des größtmöglichen Glücks für die größtmögliche Zahl hohnspricht, bei den Arbeiterkommunisten aber bahnt sich, auf Morelly gestützt, ein tieferes Verständnis der Beziehungen zwischen dem einzelnen und der Allgemeinheit an. Für sie ist der Mensch von Natur ein soziales Wesen, sein gesellschaftlicher Charakter eine Natureigenschaft und die Kluft zwischen Individuum und Gesellschaft durch die „widernatürlichen" Verhältnisse des Privateigentums aufgerissen.
Der andere Ausgangspunkt zeigt sich in ganz elementaren Fragen. Alle persönlichen Daseinsgarantien, soziale Sicherheit, Entfaltung der Persönlichkeit, Befriedigung aller berechtigten Bedürfnisse, knüpfen sich nicht an privates, sondern an gesellschaftliches Eigentum. Der Kommunismus versichert das Individuum nicht *gegen* die Gesellschaft, sondern *durch* die Gesellschaft. Dézamy vergleicht die Gesellschaft mit dem menschlichen Organismus, der nichts ist ohne seine einzelnen Glieder und Organe, ebenso wie diese allein dank ihrer Funktion im Gesamtorganismus leben und gedeihen können. Der einzelne vermag sein menschliches Wesen nur als Glied des Gesellschaftsganzen zu verwirklichen. Die Ausbeuterordnung gilt gerade deshalb als widernatürlich, weil ihre Glieder miteinander im Streit liegen und das harmonische Zusammenspiel aller Funktionen und damit auch die normale Funktion der einzelnen Teile gestört ist. Die kommunistische Ordnung gilt als *die* naturgemäße, weil sie die natürliche Harmonie in der Gesellschaft

herstellt und dadurch dem einzelnen ermöglicht, in seinesgleichen die notwendige Ergänzung und positive Bereicherung der eigenen Begrenztheit und Unvollkommenheit zu erfahren. „Da der Mensch inmitten der Gesellschaft *nicht isoliert leben kann,* sondern nur mit seinesgleichen verbunden, da er ihnen gleichermaßen gibt, wie er von ihnen empfängt, so kann er sein volles Glück nur im Glück aller finden."[486]
Nach Meinung Dézamys und der „Humanitaires" muß der Kommunismus so organisiert werden, daß er den Zwiespalt zwischen persönlichem und gesellschaftlichem Interesse aufhebt. Denjenigen Sozialisten und Reformkommunisten, die der kleinbürgerlichen Mentalität mehr oder minder verhaftet bleiben, scheint – wie seinerzeit Robespierre, aber auch Buonarroti und ihm folgend der deistischen Strömung im linken Flügel, zumal der *Fraternité de 1845* –, das alte materialistische Prinzip des materiellen Interesses, der wohlverstandenen Eigenliebe, bürgerlich anrüchig, weil zu eng mit dem egoistischen Erfolgsstreben der kapitalistischen Ordnung verwachsen. Sie glauben, eines moralischen Imperativs nicht entbehren zu können, der, notfalls mit massivem politischem und ideologischem Druck, das materielle Interesse bändigt und in für die Allgemeinheit erträglichen Grenzen hält. Das Kleinbürgertum flüchtet sich, angesichts seiner bedrängten Stellung im Konkurrenzkampf, wo es unvermeidlich dem profitgierigen Großkapital erliegt, in „höhere" moralische Maximen. Die linken Arbeiterkommunisten dagegen halten auch hier unbeirrbar am Materialismus fest. Sie unterschätzen die ideologische Erziehung keinesfalls, erhoffen sich jedoch nicht das Geringste von ohnmächtigen moralischen Postulaten. Eine kommunistische Organisation wollen sie, die sich auf die realen Interessen der werktätigen Massen stützen kann und in der neue Verhältnisse ein neues moralisches Verhalten gebären. Mit Recht wertet Pil-

lot den Nachweis der Philosophie, daß die Menschheit sich nur von ihrem Interesse leiten läßt, als Angelpunkt der neueren sozialtheoretischen Erkenntnis; und jene Gesetze aufzufinden, die die Interessen harmonisieren, und die arbeitenden Klassen damit zu rüsten, erklärt Dézamy zur edelsten Aufgabe der Kommunisten.
Das Unvermögen des metaphysischen Materialismus, aus der abstrakt gefaßten Natur des Menschen ein materielles Entwicklungsgesetz der Gesellschaft abzuleiten, beschränkt auch die Arbeiterkommunisten darauf, in der Vernunft die letztlich entscheidende Triebkraft zu vermuten. Naturtrieb des Menschen und Bewußtsein der äußeren und eigenen Natur zugleich, wirkt sie als Hebel, ihre Ansprüche durchzusetzen. Dieser idealistische Zug beherrscht auch ihre Geschichtsauffassung. Denn wie die Materialisten des 18. Jahrhunderts leiten sie letzten Endes, trotz aller Betonung materieller Faktoren, den gesamten Fortschritt von Technik, Kultur und Wissenschaft genauso wie die Entwicklung der ökonomischen, politischen und moralischen Beziehungen samt den ihnen entsprechenden Einrichtungen aus dem Fortgang des Menschengeistes ab. Unaufhaltsames Wachstum von Wissen und Einsicht und unablässiges Ringen mit der Unvernunft egoistischer Ausbeuterklassen bringen die Menschheit schließlich zur Vernunft; sie entdeckt in der Gleichheit ihr natürliches Seinsgesetz und in der Gütergemeinschaft, die allein eine solche Gleichheit ermöglicht, die einzig naturgemäße und daher auch vernünftige Form der Assoziation.[487] Derart dient die Vernunft als Geburtshelfer der neuen Gesellschaft; aber eine realistische Vernunft, die sich im Ringen des Menschen mit seiner natürlichen und sozialen Umwelt entzündet, schärft und schließlich das Urteil vollstreckt, das sie über abgelebte Verhältnisse gefällt. Dies realistische Herangehen bereichert die aufkläre-

rische Grundkonzeption mit vielen konkreten Analysen und richtigen Einsichten, die den Idealismus über weite Strecken aushöhlen.

Aus dem bürgerlichen Rock schlüpft die Vernunft in die proletarische Bluse, und vor dem Richterstuhl dieser proletarischen Vernunft müssen nunmehr alle gesellschaftlichen Verhältnisse und Einrichtungen ihre Daseinsberechtigung verteidigen. Wie die proletarischen Bedürfnisse und Bestrebungen als die naturgemäßen schlechthin, so erscheinen sie auch als die einzig vernünftigen. Folglich entsprechen reales Interesse der ausgebeuteten Massen und vorurteilsfreie Weltanschauung einander. Demnach konnte die Bourgeoisie allenfalls zu der Zeit, da sie selber noch unterdrückt war, einige Wahrheiten entdecken; doch trübt ihr das egoistische Ausbeuterinteresse zumal nach ihrem Sieg den Blick und stellt sich dem Fortschritt in den Weg. Den zu unvoreingenommener Weltsicht nötigen Freimut und zur praktischen Veränderung erforderlichen Willen bringt daher vorrangig das Proletariat dank seiner werktätigen und zugleich besitzlosen Stellung auf. Es keimt die Erkenntnis, daß wissenschaftliche Gesellschaftstheorie nurmehr vom proletarischen Standpunkt aus gewonnen werden kann. Das kräftigt das proletarische Selbstbewußtsein und fördert das richtige Gefühl, daß das Proletariat Akteur und Regisseur der kommunistischen Umwälzung sein wird.

Wie bei allem vormarxistischen Materialismus ist auch in der frühkommunistischen Weltanschauung der Geschichtsidealismus unwillkürlicher Mangel, historisch bedingte Ohnmacht, nicht gewollt antimaterialistischer Grundsatz. Ihr Vernunftprinzip orientiert sich am materiellen Leben, an der auf Erfahrung gegründeten Erkenntnis der objektiven Realität, soweit sich diese irgend durchschauen läßt. Anders als die Vernunftreligion, wie sie in verschiedener Form Saint-Simonisten, Louis Blanc und auch Étienne Cabet predigen,

appellieren die linken Arbeiterkommunisten an keine „höhere“ Moral, sondern an das Wissen. Cabet verfaßt den kurzen Abriß seiner kommunistischen Grundsätze als „Glaubensbekenntnis“; die materialistischen Kommunisten aber wollen nicht, daß die Arbeiter statt an den Himmel nunmehr an den Kommunismus glauben. Sie sollen überhaupt nicht mehr glauben, sondern wissen und abermals wissen.[488] Cabet pocht ständig auf seine reiche Lebensweisheit, seine große politische Erfahrung, seine umfangreichen Kenntnisse und sein immenses Studium und fordert persönliches Vertrauen. Blanqui, Dézamy, Pillot und die „Humanitaires“ verabscheuen kommunistisches Papsttum. Sie wollen die Massen aus den Fesseln jedweden Glaubens an „höhere Prinzipien“ und Autoritäten befreien, damit sie endlich nicht mehr auf „Schöngeister oder eitle und oberflächliche Schwätzer, diese wahre Landplage“, hereinfallen, auf „Falschmünzer, die trotz eines gewissen äußeren Bildungsanstrichs, der zunächst täuscht, im Kern rückschrittlich sind“.[489] Die Arbeiter sollen ihre Einsicht auf eigene Erfahrungen stützen und sich selber Wissen erwerben, um sich selbständig ein Urteil bilden zu können. Um dem Proletariat eine einheitliche wissenschaftliche Weltanschauung zu vermitteln, schreibt Dézamy sein *Gesetzbuch der Gütergemeinschaft;* um es aus der ideologischen Entfremdung zu lösen, verfaßt Pillot *Weder Schlösser noch Hütten;* um seinen Blick für Illusionen und demagogische Manöver bürgerlicher und kleinbürgerlicher Politiker zu schärfen, kämpft Blanqui sein Leben lang.

Das offene Bekenntnis zum unpopulären Materialismus in einer Zeit „spiritualistischer Orgien“[490], ideologische Kompromißlosigkeit und die hohen Ansprüche an das proletarische Bewußtsein machen ihnen und den Arbeitern die politische Massenarbeit unbequemer; es versagt ihnen sensationelle Augenblickserfolge, aber es beschert ihnen zuverlässigere Ergebnisse. Auf den

ersten Blick hat der politische Pragmatismus Cabets, dem er unbedenklich weltanschauliche Positionen opfert, etwas Bestechendes. Sein ideologischer Opportunismus erscheint realistischer, weil der damals herrschenden Mentalität der Massen besser angepaßt. Breitere Ausstrahlung und stärkere Resonanz scheinen ihm anfänglich recht zu geben, wenn er größeren Massenanhang mit ideologischen Zugeständnissen bezahlt. Die materialistische Strömung im linken Flügel könnte sicherlich auch bei gleichen legalen Wirkungsmöglichkeiten nicht denselben Massenzulauf erwarten. Und doch bewährt sich auf die Dauer ihr angestrengtes Bemühen um eine materialistische Weltanschauung und wissenschaftliche Betrachtungsweise. Dézamy bleibt seiner Überzeugung bis an sein frühes Lebensende treu; Blanqui und Pillot finden wir noch als Veteranen unter den Kommunarden von 1871, während Cabet schon 1848 seine Illusionen in einer Kolonie in Übersee begräbt, wo schließlich selbst die Mehrzahl ihm aufrichtig ergebener Anhänger seine autoritäre Rechthaberei nicht mehr erträgt.
Einschneidender, als man gemeinhin annimmt, beeinflußt die Weltanschauung die politische Konzeption der einzelnen kommunistischen Richtungen. Die materialistische Grundhaltung erlaubt den linken Arbeiterkommunisten nicht nur in vielen Fragen größeren Realismus und klareren Blick als der deistische Brüderlichkeitskommunismus der übrigen Gruppierungen, der viele Widersprüche verkleistert; er nötigt sie auch, an die kommunistische Erziehung der Arbeiter ernsthafter, konsequenter und weitsichtiger heranzugehen. Für Cabet ist der Kommunismus wesentlich moralisches Postulat; weltanschauliche Fragen empfindet er als lästig. Er hält es für nutzlos, ja gefährlich, nach dem Urgrund des Seins zu fragen. Für die Vertreter des linken Flügels hingegen ist die Erkundung der natürlichen Gesetze des menschlichen Seins und ge-

sellschaftlichen Zusammenlebens die Kardinalfrage der theoretischen und damit auch der praktischen Emanzipation des Proletariats. Unaufhörlich verweisen sie auf den Zusammenhang zwischen der Annahme übernatürlicher Mächte in der Welt und der Legitimation der Herrschaft der Ausbeuterklassen, entlarven die ideologische Manipulation der herrschenden Klassen und bemühen sich, Fourier folgend, Entfremdungserscheinungen der kapitalistischen Ordnung aufzuhellen. Ihre vornehmste Aufgabe erblicken sie darin, den geistigen Nebel zu zerfetzen, der die arbeitenden Klassen hindert, die Welt zu sehen, wie sie wirklich ist, und sie mit der Kenntnis der natürlichen Gesetze des Universums und der Gesellschaft auszurüsten, damit sie die Welt danach einrichten können. In diesem Sinne erklärt Blanqui Bildung und Kommunismus für siamesische Zwillinge, von denen das eine nicht ohne das andere bestehen kann.

Cabets deistische Annahme einer letzten unbekannten Ursache, einer göttlichen Vernunft, die im Universum waltet, und seine Ableitung des Kommunismus als moralischen Gebots dieser Vernunft ebnete zwangsläufig der Illusion den Weg, alle Menschen könnten ausnahmslos dahin gebracht werden, sich ihr zu beugen, so daß der Klassenkampf naturgemäß einer allgemeinen Versöhnung weichen werde. Auch liegt der Schluß nahe, die mit jener „höheren Vernunft" Begabten, Gebildeten, könnten allein Führer der allgemeinen Menschheitsbefreiung sein. Nicht zufällig meint Cabet, sooft er sich ans Volk wendet, immer das Volk als Ganzes, als Gesamtheit aller Klassen; sich selber schätzt er als die große theoretische Autorität und den Gralshüter der kommunistischen Moral und hält die Massen für unfähig, ohne aufgeklärte Bourgeois etwas Vernünftiges zuwege zu bringen. Die materialistischen Arbeiterkommunisten dagegen beurteilen den Klassenantagonismus illusionsloser. Da

sie das Wollen und Trachten der Menschen aus den realen Interessen ableiten, sehen sie im Klassenkampf ein unvermeidliches Entwicklungsferment. Zunehmend begreifen sie, daß die Befreiung der Ausgebeuteten und Unterdrückten nur deren eigenes Werk sein kann. Wohl schwanken auch sie im Widerspruch der Aufklärungsposition: einerseits steht die proletarische Vernunft der bürgerlichen Unvernunft unversöhnlich gegenüber, andererseits müßte die Vernunft als allen Menschen eigenes Vermögen die Gegensätze versöhnen können. So appelliert die materialistische Linke ebenfalls an Einsicht und Vernunft aller und erklärt, die kommunistische Ordnung entspräche letzten Endes auch dem wohlverstandenen Interesse der besitzenden Klassen. Aber sie baut nicht darauf, denn „schwerlich kann man diejenigen zur Vernunft bringen, welche eine Denkweise sich angeeignet, die ihrem Tagesinteresse entspricht", meint Dézamy.[491]
Die wirklichkeitsnähere Bestimmung von Natur, Interesse und Vernunft des Menschen durch die Linken erklärt den auffälligen Umstand, daß sich bei ihnen der proletarische Internationalismus schärfer ausprägt als bei den Rechten. Da Cabet und auch Lahautière von einem „höheren" gemeinsamen Interesse ausgehen, das Proletariat und Bourgeoisie verbinde, wahrt ihr Kommunismus nationales Gepräge. Dézamy zieht Cabet scharf zur Rechenschaft, weil dieser betont, er sei in erster Linie Franzose, dann Demokrat, Reformer, Sozialist und danach erst Kommunist, und fragt, wieso er nationale, demokratische und soziale Forderungen nicht im Kommunismus verwirklicht finde.[492] Die Linken betonen den Interessenantagonismus der Ausgebeuteten und Unterdrückten der ganzen Welt zu ihren Peinigern in aller Herren Länder und geben dem Kommunismus von Anbeginn internationalistischen Charakter. Sie sprechen meist von der Gütergemeinschaft der gesamten Menschheit, in der alle Men-

schen, gleich welcher Zone, Rasse oder Hautfarbe, wie Brüder leben, und sehen im erwarteten Sieg des Kommunismus in Frankreich Beispiel und zündenden Funken für den sozialen Freiheitskampf in anderen Ländern. Bewußt erziehen sie das Proletariat zu internationaler Solidarität, wenden sich gegen nationale Borniertheit und ermuntern die Arbeiter zum Studium der Kulturgeschichte und der sozialen Bewegung anderer Völker; im Kommunismus wollen sie das Reisen zum Zwecke der Völkerfreundschaft organisieren und denken an eine einheitliche Weltsprache, damit sich wie die Gelehrten auch die Arbeiter untereinander verständigen können; sie planen internationale Aufbauarmeen zur Unterstützung großer länderumspannender Kultivierungsvorhaben in den verschiedensten Gebieten der Erde. Das alles arbeitet sichtlich der nationalistischen Demagogie der Bourgeoisie entgegen.
Die Überzeugung, daß nur diejenige Vernunft, die dem proletarischen Interesse entspricht, das Naturgesetz der Menschheit wahrheitsgetreu widerspiegelt und daß das Proletariat zu dieser Vernunft kommen muß, um sich befreien zu können, gebietet weltanschauliche Klarheit und ideologische Abgrenzung des proletarischen vom bürgerlichen und kleinbürgerlichen Denken jeglicher Spielart. Daher das Gewicht, das die materialistische Strömung weltanschaulichen Fragen beimißt, das ausdrückliche Bekenntnis der „Égalitaires" und „Humanitaires" zum Materialismus und der harte weltanschauliche Meinungsstreit in der dritten *Fraternité*; daher auch die Betonung der unvermeidlichen ideologischen Auseinandersetzung, der Cabet ständig auszuweichen sucht, und das Ringen um Klarheit in den eigenen Reihen. Cabet fürchtet bei jeder Kritik an seiner Doktrin um das Prestige der kommunistischen Bewegung, das er niemals vom eigenen zu trennen vermag; er diskutiert immer nur, um

die Meinung der andern der seinen zu unterjochen. Den Linken ist es ernst mit ihrer Maxime von der Wahrheit als dem einzigen Souverän. Ihre Polemik bleibt stets sachlich und bewegt sich durchweg auf höherem Niveau. Sie kennen das Gewicht der Ideologie im praktischen Emanzipationskampf und die Dialektik zwischen Philosophie und Politik. Besonders Dézamy bekundet ein ziemlich klares Verständnis dafür, wie bitter sich die Unterschätzung der Theorie in der Politik rächt und wie dringlich das Proletariat einer eigenen, vom Ballast bürgerlichen Denkens freien Weltanschauung bedarf, wenn es siegen will.

Freilich bewegen sich die Fortschritte der linken Arbeiterkommunisten in der ideologischen Selbstverständigung wie in der propagandistischen Arbeit auf dem Boden einer Weltanschauung, die gegenüber den wirklichen Bewegungsgesetzen der Gesellschaft versagt. Ihre abstrakte Betrachtungsweise entspricht der unreifen Lage des Proletariats, das noch in der Masse der Ausgebeuteten aufgeht und sich selber noch nicht als etwas Besonderes begreift. Sie erblicken im Proletariat vorwiegend eine werktätige Klasse schlechthin, nicht anders als die Sklaven und Leibeigenen und zu ihrer Zeit die Masse der Handwerksgesellen, Heim-, Manufaktur- und Landarbeiter und städtischen und ländlichen Halbproletarier. Verborgen bleibt ihnen, daß mit dem Industrieproletariat erstmals eine werktätige Klasse auftritt, die nicht wie die anderen ausgebeuteten Schichten von der Großindustrie zerrieben wird, sondern fest in ihr wurzelt, mit ihr wächst und erstarkt und die durch ihre Arbeitsweise in der modernen Großproduktion selber die objektiven Voraussetzungen für die erstrebten gesellschaftlichen Verhältnisse schafft. Sie begreifen daher die Notwendigkeit der kommunistischen Umwälzung weder *historisch* noch *ökonomisch* als sich gesetzmäßig vertiefenden Widerspruch zwischen zunehmend gesellschaftlichem

Charakter der Produktion im Fabriksystem und privaten kapitalistischen Eigentumsverhältnissen, ein Widerspruch, der das Proletariat unvermeidlich zum Kampf treibt, ihm aber im Unterschied zu den ihm geschichtlich vorangegangenen ausgebeuteten Klassen den Sieg verbürgt. Wohl sehen sie im Proletariat den Schöpfer des gesamten gesellschaftlichen Reichtums, den sich die besitzenden Klassen aneignen; aber das Geheimnis der Mehrwertproduktion, die das Spezifische der kapitalistischen Ausbeutung überhaupt erst erklärt, und ihrer Auswirkung auf die – beileibe nicht nur ökonomische – Entwicklung bleibt ihnen verborgen. Erst der marxistischen Gesellschaftstheorie, die sich konkret mit der materiellen Lebenspraxis des modernen Kapitalismus und der ökonomischen Funktion des Industrieproletariats in ihr befaßt, wird es gelingen, im Mehrwertgesetz das besondere Bewegungsgesetz der kapitalistischen Produktionsweise zu entdecken und die im Warenfetischismus verhüllte Dialektik der gesamten kapitalistischen Ordnung bloßzulegen und damit zugleich die Besonderheiten der verschiedenen Gesellschaftsformationen zu entschlüsseln. Sie beweist, was zu begründen der Arbeiterkommunismus sich vergeblich abmüht: warum das Industrieproletariat als revolutionärste Produktivkraft nicht bloß wie frühere ausgebeutete Klassen der alten Ordnung das Grab schaufeln, sondern die seit Jahrtausenden von allen Unterdrückten erstrebten neuen ausbeutungsfreien Verhältnisse tatsächlich hervorbringen wird. Über das Gewicht dieser Erkenntnisse für die kommunistische Theorie schreibt Friedrich Engels: „Hiernach erschien jetzt der Sozialismus nicht mehr als zufällige Entdeckung dieses oder jenes genialen Kopfs, sondern als das notwendige Erzeugnis des Kampfes zweier geschichtlich entstandnen Klassen, des Proletariats und der Bourgeoisie. Seine Aufgabe war nicht mehr, ein möglichst vollkommenes System

der Gesellschaft zu verfertigen, sondern den geschichtlichen ökonomischen Verlauf zu untersuchen, dem diese Klassen und ihr Widerstreit mit Notwendigkeit entsprungen, und in der dadurch geschaffnen ökonomischen Lage die Mittel zur Lösung des Konflikts zu entdecken. Mit dieser materialistischen Auffassung war aber der bisherige Sozialismus ebenso unverträglich wie die Naturauffassung des französischen Materialismus mit der Dialektik und der neueren Naturwissenschaft. Der bisherige Sozialismus kritisierte zwar die bestehende kapitalistische Produktionsweise und ihre Folgen, konnte sie aber nicht erklären, also auch nicht mit ihr fertig werden; er konnte sie nur einfach als schlecht verwerfen. Je heftiger er gegen die von ihr unzertrennliche Ausbeutung der Arbeiterklasse eiferte, desto weniger war er imstand, deutlich anzugeben, worin diese Ausbeutung bestehe und wie sie entstehe. Es handelte sich aber darum, die kapitalistische Produktionsweise einerseits in ihrem geschichtlichen Zusammenhang und ihrer Notwendigkeit für einen bestimmten geschichtlichen Zeitabschnitt, also auch die Notwendigkeit ihres Untergangs, darzustellen, andrerseits aber auch ihren innern Charakter bloßzulegen, der noch immer verborgen war. Dies geschah durch die Enthüllung des *Mehrwerts*. Es wurde bewiesen, daß die Aneignung unbezahlter Arbeit die Grundform der kapitalistischen Produktionsweise und der durch sie vollzognen Ausbeutung des Arbeiters ist; daß der Kapitalist, selbst wenn er die Arbeitskraft seines Arbeiters zum vollen Wert kauft, den sie als Ware auf dem Warenmarkt hat, dennoch mehr Wert aus ihr herausschlägt, als er für sie bezahlt; und daß dieser Mehrwert in letzter Instanz die Wertsumme bildet, aus der sich die stets wachsende Kapitalmasse in den Händen der besitzenden Klassen anhäuft. Der Hergang sowohl der kapitalistischen Produktion wie der Produktion von Kapital war erklärt.

Diese beiden großen Entdeckungen: die materialistische Geschichtsauffassung und die Enthüllung des Geheimnisses der kapitalistischen Produktion vermittelst des Mehrwerts verdanken wir *Marx*. Mit ihnen wurde der Sozialismus eine Wissenschaft . . .“[493]

Die Unreife der kapitalistischen Produktionsweise im Frankreich der vierziger Jahre erlaubt solche Scharfsicht nicht. Hier bewegt sich das Industrieproletariat noch zu sehr in den Kinderschuhen, um den übrigen Abteilungen der Arbeiterklasse voranzumarschieren; das Manufaktur-, Verlags-, Handwerks- und Landproletariat aber erlebt am eigenen Leibe nur die negativen Folgen der industriellen Revolution. Zudem fehlt es an ökonomischen Kenntnissen und dialektischer Denkmethode. Marx' Entdeckungen stützen sich auf das Genie mehrerer Völker, neben dem französischen Sozialismus und Kommunismus vor allem auf die klassische deutsche bürgerliche Philosophie und auf die klassische politische Ökonomie der englischen Bourgeoisie. So beachtlich daher viele Einsichten und geniale Antizipationen im einzelnen sind, für sich genommen schürfen sie nicht tief genug, um das überkommene Denksystem zu sprengen, und innerhalb dieses Systems behaupten sie einen ganz anderen Stellenwert, als sie im wissschaftlichen Kommunismus erlangen. Das übersieht zum Beispiel Charles Andler, der für fast alle Leitsätze des *Manifests der Kommunistischen Partei* parallele Gedanken bei diesem oder jenem Vorläufer nachweist, dabei aber außer acht läßt, daß der Marxismus nicht bloß zuvor Erkanntes kombiniert und erweitert, sondern die Gesellschaftstheorie erstmals auf wissenschaftlicher Grundlage entwickelt.[494]

Wie der Materialismus des 18. Jahrhunderts krankt auch die Weltanschauung der revolutionären Arbeiterkommunisten am Mangel materialistischen Geschichtsverständnisses. Zwar betrachten sie die geistige Ent-

wicklung der Menschheit mit der materiellen verflochten, aber das abstrakte Messen aller sozialen Beziehungen an vermeintlich naturgegebenen Normen trübt den Blick für das qualitativ Besondere der einzelnen sozialökonomischen Formationen. Die Vorstöße Saint-Simons und Fouriers zu einer konkreten historischen Bestimmung der Produktionsverhältnisse in den verschiedenen Epochen und ihre ersten Hinweise auf die Dialektik zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen werden zwar nicht gänzlich ignoriert. Die *Fraternité* spricht zum Beispiel von einer Veränderung der Produktions- und Lebensweise auf Grund der sich entwickelnden Bedürfnisse durch „mehrere heilsame Revolutionen".[495] Solche Ansätze werden jedoch auf der Grundlage des metaphysischen Materialismus nicht fruchtbar, der soziale Verhältnisse und Widersprüche historisch kaum differenziert.

Selbst wo vom Saint-Simonismus Elemente einer Geschichtsbetrachtung als stufenweisen Fortgangs übernommen werden, sieht die abstrakte Denkweise in ihnen lediglich untergeordnete Formen ein und desselben natur- und vernunftwidrigen Ausbeutungsverhältnisses. Dementsprechend gelten nicht nur die historischen Unterschiede zwischen Sklaven, Leibeigenen und Lohnarbeitern und diejenigen zwischen Sklavenhaltern, Feudalherren und Kapitalisten als zweitrangig; auch die verschiedenartige soziale Situation der zeitgenössischen Klassen und Schichten wird unterbewertet und das Industrieproletariat noch nicht aus der Masse der Werktätigen ausgesondert.

Der Kommunismus gilt folglich als fortwährendes Erfordernis der Menschheitsgeschichte, das auch subjektiv stets erstrebt wurde. „Der Kommunismus lebte immer in den natürlichen Trieben der Menschheit"; „die Menschheit hat ihn immer erahnt und gewollt", schreibt die *Fraternité*.[496] „Der Grundsatz der Gleich-

heit, der tief im Herzen eingeprägt ist" (Blanqui), die Natur, „deren mächtige Stimme in deinem Innern niemals verstummte" (Pillot), beseelte unaufhörlich die Kämpfe der ausgebeuteten Massen und brachte die vielen kommunistischen Theorien der Geschichte hervor; sie untergrub nach und nach die Ausbeuterherrschaft und erzwang die sozialen Fortschritte und den Wandel der Ausbeutungsformen. Auch wenn Theoretiker wie Dézamy bereits die Bedeutung der modernen industriellen Großproduktion für die kommunistische Umwälzung erwägen, schätzen sie sie allenfalls als äußere Bedingung für den endlich möglichen Sieg der kommunistischen Idee.

Doch genügt eine solche Geschichtsdeutung, wie wir sie schon von Laponneraye kennen, fürs erste durchaus, um der bürgerlichen Geschichtsauffassung selbstbewußt entgegenzutreten. Sie entlarvt zumal eine elitäre Geschichtsbetrachtung, die die Volksmassen bloß als Werkzeug großer Persönlichkeiten ansieht und einzelnen Personen das Werk ganzer Generationen zuschreibt, als „auf die Politik angewandten Offenbarungsglauben".[497] Auch gegen die Manier der fourieristischen *Démocratie pacifique,* die im Kommunismus lediglich den instinktiven Protest der Enterbten und Entrechteten, eine Philosophie des Elends also, erblickt, sind die Kommunisten ganz gut gewappnet. Sozialer Protest ist der Kommunismus wohl, kontert die *Fraternité de 1845,* aber er erschöpft sich nicht im Negativen. Nicht der Hunger allein bewirkt seine Verbreitung unter den Massen; denn niemals haben sich die Massen ohne höhere Idee in Bewegung gesetzt. „Sie allein besitzen ein klares Bewußtsein der zu lösenden Aufgabe, und sie allein bewältigen sie . . . Auch wenn nicht die Massen die Theorien formulieren, so gewinnen diese doch nur dann wirklichen Wert, wenn sie das Fühlen und Streben der Massen getreulich wiedergeben." Dem Forscher und Schriftsteller

gebührt nur dann Ehre, wenn er das Denken seiner Zeit ausdrückt.[498]
Nicht das empfundene Elend, sondern der bewußt werdende Klassengegensatz treibt die Massen zu geschichtlicher Tat. Der Versuch, die Geschichte als immerwährendes Ringen zwischen einer herrschenden Minderheit, die die Ausbeutungsverhältnisse verteidigt, und dem werktätigen Volk, das diese Verhältnisse umstürzen und neu ordnen will, bietet dem Proletariat ein erstes Verständnis der Klassenkämpfe als elementarer geschichtlicher Triebkraft und seiner eigenen Aufgabe. Warum jedoch bei allen Kämpfen immer etwas anderes herauskam, als das Volk gewollt hatte, warum das Resultat so und nicht anders aussehen mußte und inwiefern das Erreichte auch dann ein Fortschritt war, wenn es hinter den Erwartungen zurückblieb oder ihnen gar ins Gesicht schlug, das können auch die Arbeiterkommunisten nicht oder nur aus subjektiven Faktoren deuten. Die Auffassung der sozialen Kämpfe als ständiges, sich im Grunde stets gleichbleibendes Aufbegehren gegen eine als widernatürlich und unvernünftig empfundene Welt versagt ihnen die Erklärung eben dort, wo das qualitativ Besondere, die Entwicklung von Neuem und Höherem, die Geschichte also, überhaupt erst anfängt.
Besonders augenfällig zeigt sich in der Revolutionstheorie, wie wenig sich die Geschichtserklärung auch der materialistischen Arbeiterkommunisten an objektiven historischen Kriterien orientiert. Alle revolutionären Bestrebungen erscheinen wie die Französische Revolution als ein und derselbe „Kampf des Gemeinschaftsrechts gegen das Privileg, der Zivilisation gegen die Barbarei, des Gleichheitsprinzips gegen die ungleiche Verteilung der Güter und Lasten des gesellschaftlichen Lebens".[499] Frühere Revolutionen gelten als „gescheitert", insofern sie die Erwartungen des kämpfenden Volkes nicht erfüllten. Unter diesem Ge-

sichtspunkt sieht man insbesondere die Französische Revolution als „unvollendet“ an. Ihre Deutung, die in der Revolution lediglich einen „Protest der menschlichen Natur gegen eine Gesellschaftsordnung“ erblickt, „die ihr die gänzliche Befriedigung aller ihrer Fähigkeiten versagt“[500], bleibt an der Oberfläche der Erscheinungen und führt dazu, die Revolutionen trotz erzielter Fortschritte im Grunde weniger als historisch notwendige Form des Fortschreitens vom Niederen zum Höheren denn als eine Art sozialer Chirurgie, als Radikalkur zur Gesundung der Menschheit zu werten, wenn alle anderen Mittel versagen.
Wohl fühlen alle die tiefe Furche, die die „Große Revolution“ in der Menschheitsgeschichte zog. Ohne sich über ihren notwendig bürgerlichen Charakter im klaren zu sein, spüren sie, daß sich nach ihr der Fortschritt der Menschheit nur als kommunistische Revolution verwirklichen kann. Daher suchen sie auf die eine oder andere Weise aus ihrem Verlauf Erkenntnisse für die „letzte Revolution“ zu gewinnen. Keinen Kommunisten dieser Jahre, kein kommunistisches Arbeiterjournal gibt es, das sich nicht wieder und wieder mit ihr befaßt, die „die Geburtswehen der Menschheit einleitete“.[501] Und hier tritt der nicht überwundene Geschichtsidealismus besonders deutlich zutage, auch wenn es graduelle Fortschritte gibt. Alle sehen die inneren Ursachen ihres vermeintlichen Scheiterns – abgesehen vom Widerstand der Bourgeoisie – vornehmlich im Versagen der Volkskräfte. Buonarroti nahm Robespierre noch in Schutz und gab die Schuld am Thermidor „den Irrwegen der Atheisten, den Fehlern der Hébertisten, der Unmoral der Dantonisten, dem Dünkel der Girondisten, den Umtrieben der Royalisten und dem Gold Englands“.[502] Nach Meinung der „Humanitaires“ dagegen hätte Robespierre die Revolution weitertreiben können, wenn er sich auf linke Kräfte wie Chaumette und die Hébertisten gestützt,

mit ihnen gemeinsam die Intriganten, die ihn stürzten, zerschmettert und entschieden gegen alle religiösen Vorurteile gekämpft hätte.[503] Generell bezichtigen die revolutionären Arbeiterkommunisten der vierziger Jahre die Jakobiner mangelnder sozialer Zielklarheit oder ungenügender Konsequenz und werfen ihnen vor, sich nicht auf die linken Kräfte orientiert zu haben. Im allgemeinen aber suchen sie die Ursachen, weshalb die Revolution „steckenblieb", weniger bei den tonangebenden Parteien, sondern wenden sich den Erfahrungen der Volkskämpfe zu. Unwissenheit und Arglosigkeit, Uneinigkeit und Ziellosigkeit der ausgebeuteten Massen auf der einen Seite, List und Gewalt, Ruchlosigkeit und Niedertracht der Besitzenden auf der anderen verhinderten in ihren Augen, daß das Prinzip der Gleichheit sich durchsetzen konnte. Vergangene Revolutionen blieben fruchtlos, weil das Volk zwar physischen Mut bewies, aber alles weitere anderen überließ, weil es in der entscheidenden Stunde nicht einig war und nicht wußte, was es wollte, weil es nur an den Augenblick und nicht an die Zukunft dachte, und zwar 1789 bis 1795 ebenso wie 1830.

Damit verliert sich die Geschichtsdeutung weiterhin im Gestrüpp subjektiver Faktoren und liefert bestenfalls allgemeingültige Regeln politischer Taktik. Mangels hinreichender objektiver Kriterien vermeint man, mit der eigenen Theorie den endlich gefundenen Schlüssel zum Kommunismus den Massen in die Hand zu geben. Allein, so treffend sich bei Dézamy die Erkenntnis vorprägt, daß die Theorie zur materiellen Gewalt wird, wenn sie die Massen ergreift, so empfindlich hapert es mit eben dieser Theorie selbst. Außerstande, die historische Gesetzmäßigkeit zu fassen, muß sie konstruieren, was sie ergründen soll. Diese Schwäche verrät sich auch in Dézamys Warnung: „Proletarier! Die Völker haben, um sich zu erneuern, in einem Jahrhundert bisweilen nur eine

Stunde! Hütet euch, sie über Zank und Streit zu verpassen!"[504]
Der Sache nach trifft auch für die Theorie des Arbeiterkommunismus der vierziger Jahre zu, was Engels ironisch auf den kritisch-utopischen Sozialismus, auf Saint-Simon, Fourier und Owen persönlich münzt: „Er hätte ebensogut 500 Jahre früher geboren werden können und hätte dann der Menschheit 500 Jahre Irrtum, Kämpfe und Leiden erspart."[505] Die Arbeiterkommunisten schränken dies höchstens insofern ein, als es eben dieser Irrtümer, Kämpfe und Leiden noch bedurfte, um aus den Erfahrungen zu lernen und das Bewußtsein der eigenen Kraft zu schöpfen und die günstiger gewordenen Bedingungen besser zu nutzen. Bedeutsam bleibt jedoch nicht allein das Unterfangen, das Volk an Hand der Revolutionsgeschichte gegen politische Manöver und ideologische Manipulationen der herrschenden Klassen zu wappnen, sondern auch das Bestreben, es auf die Notwendigkeit einer eigenen, wissenschaftlichen Ideologie und politischen Theorie vorzubereiten und sie ihm in ersten, wenngleich noch utopischen Formen zu liefern.
Indessen macht der praktische Kampf allen die Mängel ihrer Weltanschauung fühlbar und drängt sie stellenweise über die Schranken der abstrakten Geschichtsbetrachtung hinaus. Das Ringen mit den Unzulänglichkeiten der überlieferten Theorie unter den neuen Kampfbedingungen der voranschreitenden industriellen Revolution und der herannahenden bürgerlichen Revolution von 1848 läßt sich in der gesamten Literatur verfolgen. Bei allem Optimismus vermittelt ihr Geschichtsbild trotz der Heldentaten des Volkes letzten Endes den Eindruck einer ununterbrochenen Misere, zumal alles Ringen um seine Befreiung nicht fruchtete. Das berechtigt zur Frage nach Garantien dafür, daß das Volk in der kommenden Revolution seine Haut nicht abermals für andere zu Markte tra-

gen muß. Der neue, besondere Charakter der proletarischen gegenüber früheren Volksbewegungen und der historisch unausbleibliche Sieg des Kommunismus kann zwar erst aus den ökonomischen Bewegungsgesetzen der Geschichte erschlossen werden, deren Analyse Marx ab 1844 unternimmt. Dennoch schimmert durch Dézamys Abwehr der einander widersprechenden Vorwürfe, der Kommunismus habe keine Geschichte und sei, so oft er gleichwohl auftrat, allemal gescheitert, die Einsicht, daß im 19. Jahrhundert eine neue Epoche der kommunistischen Bewegung anhebt. Diese Elemente des Neuen suchen die Arbeiterkommunisten nunmehr zu ergründen und werfen sie in die Waagschale.

Sie greifen den saint-simonistischen Gedanken auf, der jeder historischen Epoche die Lösung einer spezifischen Aufgabe zuspricht. Einig ist man sich darüber, das 19. Jahrhundert müsse das Werk der Großen Revolution vollenden, das mit dem Scheitern Babeufs abbrach. Alle erörtern eifrig die größere historische Chance einer kommunistischen Umwälzung. Viele neue Faktoren werden angeführt. Der gewaltige Fortschritt von Wissenschaft und Technik dank der Einführung von Dampfmaschinen und Eisenbahnen und die damit einhergehende höhere Produktivität begünstigten die Einführung kommunistischer Arbeits- und Verteilungsverhältnisse; die Industrie entwickelt zwangsläufig die Intelligenz des Volkes; die modernen Kommunikationsmittel verbinden die Menschen miteinander; der Buchdruck ermöglicht eine weite Verbreitung des Wissens und der kommunistischen Ideen; die kommunistische Bewegung erlangt internationale Ausdehnung. Aber alle diese materiellen Voraussetzungen werden wiederum vorwiegend in ihrer Auswirkung auf das wachsende Bewußtsein und die zunehmende Aktivität gewertet: Im geistigen Aufbruch der Massen sieht man den „Riesenfortschritt der Epoche". „Schon

werden die wichtigsten Fragen der Gesellschaftsordnung von vielen Arbeitern erörtert und dringen ins Bewußtsein der Massen; diese untersuchen und kommentieren alle vorgeschlagenen Lösungen mit einem Eifer und einem Scharfsinn, den man sich in bestimmten Kreisen nicht einmal vorstellen kann."[506]
Das erste Erfassen der neuen historischen Situation verändert die Einstellung zur eigenen Tradition. Man folgt den Maximen Saint-Simons und Fouriers, aus der Geschichte die Tendenzen der künftigen Entwicklung abzulesen, und beginnt, den Wandel der Verhältnisse zu berücksichtigen. Dézamy macht darauf aufmerksam, die Vergangenheit dürfe nicht als Schema zur Lösung der neuen Aufgaben dienen. Auch die bis dahin übliche ziemlich unkritische Interpretation und bedenkenlose Ausbeutung der kommunistischen Ideengeschichte weicht zunehmend historischen Maßstäben. Schon die zweite *Fraternité* verweist auf geschichtliche und soziale Schranken früherer kommunistischer Theorien.[507] Die *Fraternité de 1845* führt dies fort; sie distanziert sich vom Staatsideal Platons, das nicht an den Fundamenten der Sklavenhalterordnung rüttelt; sie vermerkt das Beibehalten der konstitutionellen Monarchie bei Thomas Morus; sie prüft die historisch bedingten Grenzen Rousseaus und der Jakobiner von 1793, Babeufs und Buonarrotis, Saint-Simons und Fouriers.[508] Damit leistet der Arbeiterkommunismus Pionierarbeit in der Geschichtsschreibung der sozialen Ideen und versucht – wenn auch fehler- und lückenhaft und oft vergröbert, ja verzeichnet –, verschiedene Klassenlinien in der Geschichte des sozialen Denkens zu skizizeren. Vor allem aber bemühen sich seine Vertreter, von dem unfreiwillig als Misere gezeichneten Geschichtsbild loszukommen. Neben den geschichtlichen Schranken markieren sie an früheren Bestrebungen die Fortschritte im Denken und untersuchen die Niederlagen der Volkskämpfe als Schulen künftiger

Siege. Sie betonen, daß frühere fruchtlose Versuche künftige Erfolge vorbereiten, und versichern, daß Revolutionen „im Schoße der Gesellschaft wertvolle Keime hinterlassen, die erst in Zukunft Früchte tragen“.[509]

Nur verharren auch diese Untersuchungen auf dem Boden der allgemeinen Aufklärungskonzeption. Die Schwäche in der Ökonomie, das Unvermögen zu einer historischen Klassenbestimmung verwehren eine materialistische Analyse. Die konkreten Ursachen einer Revolution bleiben allen höchst nebulös, und als Voraussetzungen der erstrebten kommunistischen Umwälzung gelten ihnen – außer der Verschärfung und Polarisierung des allgemeinen Gegensatzes zwischen Ausgebeuteten und Ausbeutern und ökonomischen und politischen Krisenerscheinungen – nur Stimmung und Bewußtsein der Massen, also wiederum bloß Symptome der heranreifenden revolutionären Situation. Fieberhaft erwarten sie die Revolution gleich einem unvermeidlichen, aber schwer voraussehbaren Naturereignis. Einen theoretischen Seismographen, der die revolutionäre Situation rechtzeitig signalisiert, hat niemand. Auch Marx und Engels überrascht der Ausbruch der Revolution von 1848; doch sind sie der Lage sofort gewachsen und geben der Arbeiterklasse eine klare Einschätzung der Klassenkräfte und ihrer objektiven Positionen.

Das mangelnde Vermögen zu einer präzisen ökonomischen Klassenanalyse, zum Ausloten der verschiedenen Interessen und Bestrebungen hindert die Arbeiterkommunisten, eine praktikable Strategie auszuarbeiten. Die besonderen Probleme der bäuerlichen Massen werden erst nach den Erfahrungen der Revolution von 1848 sichtbar, als eine falsche, sektiererische Politik der kleinbürgerlichen Demokraten und Sozialisten die Bauern der Reaktion in die Arme treibt (siehe Blanqui im Textteil, S. 530). Zwar laufen sie nicht wie

Cabet Gefahr, die kommunistische der bürgerlich-demokratischen Bewegung unterzuordnen; aber sie fallen, durch ihren radikalen Aufklärungsstandpunkt bestärkt, meist ungewollt ins andere Extrem. Denn so oft sie jemanden „zur Vernunft bringen" wollen, läuft das unweigerlich darauf hinaus, ihn für den Kommunismus zu gewinnen; und so oft sie den kleinbürgerlichen Demokraten die Hand zum Bündnis bieten, bedeutet das zwangsläufig, die demokratische Bewegung zur kommunistischen zu modeln. Ihre Weltanschauung verführt sie zur Losung: „Alles oder nichts." Das erlaubt ihnen ebensowenig wie den Reformkommunisten eine realistische Bündnispolitik. In beiden Flügeln spürt man richtig die Schwäche des andern, kritisiert sie und sucht sie zu überwinden, aber jeweils einseitig.
Dennoch verfehlt es den Kern der Sache, den revolutionären Kommunisten ihre Polemik gegen die kleinbürgerlichen Demokraten schlechthin als Sektierertum anzukreiden. Die Arbeiter, die anfangs meist im Nachtrab der kleinbürgerlichen Demokratie politisch aktiv werden, können sich aus deren Vormundschaft nicht lösen, ohne sich zunächst von allen bürgerlichen und kleinbürgerlichen Illusionen eindeutig und entschieden abzugrenzen. Diese Abgrenzung bezeichnet den historisch unvermeidlichen ersten Schritt zur selbständigen Arbeiterbewegung. Das hindert die Arbeiterkommunisten nicht, wie die Plebejer der großen Revolution allezeit auf dem linken Flügel der Demokratie zu kämpfen und die kleinbürgerlichen Republikaner nach links zu drängen. Der urgesunde demokratische Kern des Kommunismus bewahrt seine reifsten Wortführer davor, im Abseits der demokratischen Massenbewegung zu agieren, wie auch die Besten aus den Reihen der revolutionären Demokraten den Arbeitern stets die Stange halten. Nicht die linken Kommunisten sperren sich gegen eine Teilnahme der Arbeiter an den

Wahlrechtsbanketten der kleinbürgerlichen Demokraten. Den Mund lassen sie sich dort allerdings nicht verbieten. Es sind die kleinbürgerlichen Demokraten, die die Kommunisten hinausdrängen, nicht umgekehrt. Schließlich behindert auch der Kampf für die „rote Republik" keineswegs die Geburt der bürgerlichen, sondern hebt sie mit aus der Taufe. 1848 streiten die Kommunisten in der vordersten Front der revolutionären Demokratie, erzwingen gemeinsam mit ihr und ihrem Führer François Raspail die Republik und ertrotzen dem kleinbürgerlichen Sozialisten Louis Blanc und dem Arbeiter Albert Sitze in der Regierung. Wenige trommeln so energisch für die Aktionseinheit von Demokraten und Kommunisten wie Blanqui und Dézamy; und niemand sorgt sich in den dramatischen Maitagen so um das Schicksal der ungefestigten Republik, an der auch das Schicksal der Arbeiterklasse hängt, niemand stemmt sich ebenso energisch dem Linksradikalismus wie der politischen Mattherzigkeit vieler kleinbürgerlicher Demokraten und Sozialisten entgegen wie der wegen seines „Linksradikalismus" so verschriene Blanqui.
Die Vertreter des revolutionären Flügels durchschauen den formalen Charakter der bürgerlichen Repräsentativdemokratie, die die ökonomischen Grundlagen der Klassengesellschaft nicht antastet, freilich unterschätzen sie dabei den Wert der bürgerlich-demokratischen Freiheiten für den proletarischen Emanzipationskampf. Auch halten es viele für möglich, die bevorstehende Revolution unmittelbar in eine proletarische überführen zu können. Die übermächtige Erinnerung an den Gang der Großen Französischen Revolution belebt die Idee einer permanenten Revolution, den Gedanken des unverzüglichen Weitertreibens der Revolution bis zum gänzlichen Sieg des Proletariats. Diese Idee findet sich auch im Aktionsprogramm des „Bundes der Kommunisten". Dort allerdings gelingt Marx und Engels

eine aus materialistischer Klassenanalyse gewonnene gültige Strategie und Taktik, die präzis die Etappen der Revolution und deren jeweilige Klassenkonstellation markiert. Sie erlaubt, dem Proletariat illusionslos Spannkraft und Grenzen der bürgerlichen Demokratie für den eigenen Kampf abzustecken, ohne es zu entmutigen, und seine politische Selbständigkeit gegenüber anderen Klassen zu wahren, ohne in Sektierertum zu verfallen.

Unbeschadet vieler utopischer Vorstellungen, die erst die bitteren Erfahrungen der Revolution von 1848 ausräumen, gibt die Geschichte den Arbeiterkommunisten der vierziger Jahre recht, wenn sie Kurs auf die revolutionäre Errichtung der neuen Gesellschaft nehmen und sich mühen, das Proletariat ans Ruder zu bringen. Auch wenn ihnen der Kompaß fehlt, schärft die materialistische Grundeinstellung ihre Sicht für die Erfahrungen der praktischen Kämpfe und bewahrt sie besser vor dogmatischem Starrsinn als etwa Cabet.

Der Arbeiterkommunismus gelangt zu keinem dialektisch-materialistischen Geschichtsverständnis, zu keiner ökonomischen Analyse der kapitalistischen Gesellschaft und folglich zu keinem wissenschaftlichen Kommunismus; auch verleitet ihn die alte Naturrechtskonzeption, manche Fragen zu vereinfachen, die tiefer begründet werden müßten. Doch hilft ihm das Bewußtsein, die natürlichste, vernünftigste und gerechteste Sache der Welt zu vertreten, einstweilen über den Berg weitgehender Unkenntnis ökonomischer Entwicklungsgesetze. Die Weichen für die praktische Arbeit sind gestellt: Das Volk muß aus politischer Gleichgültigkeit, althergebrachten Vorurteilen und eingewurzeltem Knechtsinn gerissen werden; es muß seine Rolle in der Gesellschaft begreifen und seiner eigenen Kraft vertrauen; es muß wissen, was es will, muß sich einigen und organisieren; man muß es daher aufklären und gegen die hinterhältige Ideologie und

das politische Intrigantentum seiner Feinde wappnen; es braucht für den geeigneten Augenblick die richtigen, der Volkssache ergebenen Führer – dann kann nichts fehlgehen. Um all das kümmern sich die linken Kommunisten in ihrer propagandistischen und organisatorischen Arbeit, überzeugt, Beginn und Verlauf, Dauer und Erfolg der kommunistischen Umwälzung werden vorrangig von der Verbreitung der kommunistischen Ideen im Volke abhängen. Ihre Aufklärungskonzeption trägt viele materialistische Züge. Sie lehrt die Arbeiter, gesellschaftliche Vorgänge als von Menschen bewirkt und von Menschen veränderbar anzusehen. Das Volk, der Akteur der Geschichte, muß lediglich noch lernen, sie mit vollem Bewußtsein zu machen. An Hand der eigenen Erfahrungen will sie die Arbeiter lehren, ihr und der Menschheit Geschick in die eigenen Hände zu nehmen. Aber mit der historischen Bedeutung der praktischen Lebenstätigkeit des Proletariats läßt ihre Weltanschauung die Rolle der materiellen Lebenspraxis außer acht und faßt die Erfahrung weiterhin wie der bürgerliche Materialismus wesentlich passiv, als Widerfahren dessen, was das praktische Leben dem Arbeiter einhämmert, weniger als praktische Kampferfahrung und schon gar nicht als revolutionierende Praxis, in der es mit der praktischen Veränderung seiner Lebensumstände zugleich sich selber verändert. Sie teilen den „Hauptmangel alles bisherigen Materialismus, daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit nur unter der Form des *Objekts oder der Anschauung* gefaßt wird, nicht aber als *sinnliche menschliche Tätigkeit, Praxis,* nicht subjektiv".[510]

Zunächst erscheint alles höchst einfach: Die kommunistische Idee ist als natur- und vernunftgerechte Theorie par excellence erwiesen; sie braucht sich nur noch das Bewußtsein des Proletariats zu erobern. „Die Hälfte der Arbeit ist getan, da die Theorie gefunden

ist; die andere Hälfte, die der Propagandisten und des Volkes, bleibt noch zu tun", frohlockt die *Fraternité*.[511] Und da die kommunistische Ordnung den Lebensinteressen der Ausgebeuteten, der erdrückenden Mehrheit also, entspricht, scheint der Sieg greifbar. „Das Parasitengeschlecht, das uns verschlingt, ist feige und in der Minderheit. Ihr seid mehr als zweihundert gegen einen." (Pillot, siehe Textteil, S. 446.) Folglich geht es nur darum, die Werktätigen dem Banne der bürgerlichen Ideologie zu entreißen und sie von der Möglichkeit und Notwendigkeit des Kommunismus zu überzeugen. Dézamy versichert: „Wir haben die Elemente der jetzigen Gesellschaft sorgfältig studiert und erwogen, alle Mängel erörtert, die das Menschengeschlecht unglücklich machen, und die eingehende Untersuchung und strenge Prüfung hat uns felsenfest überzeugt: das System der Gütergemeinschaft ist vollkommen ausführbar, sobald sich seine Gerechtigkeit und Vortrefflichkeit in der öffentlichen Meinung durchgesetzt hat."[512] Doch der – gemessen an den hochgespannten Erwartungen und immensen Anstrengungen – schleppende Fortgang der kommunistischen Bewegung macht ihnen bald die Grenzen ihrer Konzeption fühlbar, ohne daß sie sich das erklären können.

Objektiv widersprechen den überschwenglichen Siegeshoffnungen des Arbeiterkommunismus die unreifen Verhältnisse. Subjektiv scheitert er an der unbewältigten Dialektik von objektiver Gesetzmäßigkeit und subjektivem Handeln, am Widerspruch zwischen der Möglichkeit und Notwendigkeit einer gesellschaftlichen Erneuerung und ihrer Verwirklichung durch die bewußte Tätigkeit der Menschen – einer Dialektik, die aus dem historischen Prozeß in allen seinen Äußerungen begriffen werden muß und in der allgemeine Notwendigkeit und herangereifte konkrete Möglichkeit durchaus nicht ohne weiteres zusammenfallen,

deren erwünschte Verzahnung auch nicht einfach durch subjektive Anstrengungen erzwungen werden kann. Es genügt keineswegs, die Mängel und Widersprüche des Kapitalismus aufzudecken, aus dem Negativ der alten Ordnung mit Hilfe von Logik und Vernunft das Positiv der neuen Welt allseitig zu entwickeln und nun zu erwarten, es bedürfe lediglich der Einsicht und der Energie der Massen, um die erstrebte Umwälzung programmgemäß zu vollbringen. Denn die Vernunft findet nur dann die erwartete Resonanz, wenn sie selber festen Boden unter den Füßen hat.

Der Fehler des Aufklärungsmaterialismus besteht nicht – wie eine bloß in den Widersprüchen seines metaphysischen Charakters herumrührende Kritik ihm mit wenig Aufwand an Logik vorwirft – in einem fatalistischen Verabsolutieren der objektiven Gesetzmäßigkeit oder umgekehrt in einer Überbewertung des subjektiven Faktors. Dézamy macht gegen beides geltend, „daß wir die Natur mit unseren Armen und unserer Einsicht unterstützen und den für den gesellschaftlichen Fortschritt günstigsten Weg bahnen".[513] Von solcher Art Einsicht lebt alle Wissenschaft, und ihre Verbreitung kann schwerlich übertrieben werden. Gleichwohl enthalten beide Vorwürfe ein Körnchen Wahrheit; nur liegt ihr Kern etwas tiefer.

Die Konzeption der Arbeiterkommunisten bewegt sich, wie die Gesellschaftstheorie des bürgerlichen Materialismus, in jenem fehlerhaften Kreis, den Marx in der dritten Feuerbach-These aufdeckt und der uns bereits beim Neobabouvismus auffiel: Um die Verhältnisse zu verändern, bedarf es der bewußten Tätigkeit der Menschen; das Bewußtsein aber ist von den überkommenen Verhältnissen geprägt; die Aufklärung, mit der man die Umstände verändern will, wird durch eben diese Umstände gehemmt. Das Hauptproblem des Arbeiterkommunismus der vierziger Jahre kristallisiert sich in der Frage: Wie kann man Menschen,

die die herrschende Ordnung deformiert, die jahrhundertelange Knechtschaft gebeugt und die herrschende Ideologie verdummt hat, dahin bringen, diese alte Welt aus den Angeln zu heben und sich eine neue, kommunistische einzurichten?

Die bürgerlichen Aufklärer brauchte solcher Widerspruch nicht zu kümmern. Die Bourgeoisie erstarkte schon vor der Revolution spontan zu einer ökonomischen und geistigen Macht, die absolutem Königtum, Adel und Klerus materiell und intellektuell wohl gerüstet gegenüberstand. Für sie handelte es sich vornehmlich darum, die ihrer sozialen Stellung gemäße politische Macht zu erringen, um die neue Produktions- und Lebensweise aller Fesseln zu entledigen. Die philosophische Scheinlösung, die Zweiteilung der Gesellschaft in die Aufklärer, deren Vernunft sich über die Umwelt erhebt, und in die Masse, die erst durch jene geistige Elite den Umwelteinflüssen entzogen werden sollte, entsprach dem Bestreben der Bourgeoisie, das Volk als bloße Massenbasis unter ihrer Regie zu aktivieren, und die illusionäre Fassung der bürgerlichen Klassenziele als allgemeine Menschheitsideale verdeckte den Ausbeutungscharakter der neuen Ordnung, die die alte ablösen sollte.

Der ungelöste Widerspruch zwischen passiver Bedingtheit und schöpferischer Aktivität des menschlichen Denkens und Handelns hinderte die Aufklärer des 18. Jahrhunderts daher nicht, der bürgerlichen Revolution das ideologische Rüstzeug zu schmieden, und den fehlerhaften Kreislauf bemerkten sie nicht einmal. Für die Arbeiterkommunisten hingegen wird er zum unlösbaren Dilemma. Proletarische Revolution und kommunistische Umwälzung schneiden viel tiefer in alle Lebensbereiche ein; sie verändern die Ausbeutungsverhältnisse nicht, sie schaffen sie ab. Das arbeitende Volk hebt nicht neue Herren in den Sattel, sondern macht sich selbst zum Herrn seiner Daseinsbedingun-

gen. Es kann dies nicht, ohne den parteilichen Charakter seiner Bestrebungen von aller ideologischen Verbrämung zu befreien und offen auszusprechen. Der Größe der Aufgabe stehen viel schwierigere Voraussetzungen gegenüber. Das Proletariat verfügt über keine eigene ökonomische Basis, auf die es sich stützen könnte, und das Bildungsprivileg der Besitzenden unterwirft es zunächst auch intellektuell den herrschenden Klassen. Alles, was die Bourgeoisie schon vor der Machtübernahme besaß, muß es sich mit der politischen Macht erst erobern.

Die Kluft zwischen der Größe der Aufgabe und den anfänglich geringen Voraussetzungen läßt sich nicht anders schließen als im allmählichen ideologischen und organisatorischen Reifen der Arbeiterbewegung im vielfältigen tagtäglichen Klassenkampf. Nur im praktischen Ringen mit den herrschenden Verhältnissen verändert das Proletariat sich selbst, lernt, was es braucht, um mit der kommunistischen Umwälzung ein neues Kapitel der Weltgeschichte aufzuschlagen. Keinerlei Gebote einer allgemein menschlichen Natur, Vernunft und Gerechtigkeit führen es zum Sieg, sondern nüchterne Einsicht in die ökonomischen Entwicklungsgesetze der kapitalistischen Gesellschaft. Die Theorie, die ihm im praktischen Kampfe weiterhilft, kann daher nur aus der Einsicht in jene historischen Bewegungsgesetze gewonnen werden, die diesem Kampfe innewohnen und die die objektiven Bedingungen des Sieges bestimmen.

Solche Erkenntnis und Selbsterkenntnis bleibt den Arbeiterkommunisten versagt. Fehlende Einsicht in den objektiven Gang der Geschichte ersetzen sie deshalb durch logisch entwickelte oder anschaulich dargelegte Zielvorstellungen. Wenn insbesondere die Materialisten unter ihnen wie Dézamy immer wieder betonen, sie sähen in ihrer Theorie nichts Endgültiges und seien jederzeit bereit, ihre Idee einer besseren zu

opfern, so bewahrt sie das zwar bis zu einem gewissen Grade vor dogmatischer Starre, über den Widerspruch zwischen Theorie und Praxis aber hilft es ihnen nicht hinweg. Und wenn ein praktischer Politiker wie Blanqui alle theoretischen Spekulationen über die künftige Gesellschaft für müßigen Streit über ein unbekanntes Ufer hält, bevor man den Fluß überquert habe, so macht sein politischer Scharfsinn, seine reiche Kampferfahrung und seine unerschütterliche Treue zum Proletariat zwar vieles wett, doch verrät solcher Pragmatismus zugleich theoretische Schwäche.

Viele Einseitigkeiten und Inkonsequenzen, Kurzschlüsse und Irrwege auch bei den reifsten Theoretikern und Politikern des Arbeiterkommunismus erklären sich aus dem Unvermögen, mit dem fehlerhaften Kreislauf des Aufklärungsdenkens fertig zu werden. Ihre verschiedenen Wege aber sind ebenso viele Versuche, den gordischen Knoten zu zerhauen. Sie gelangen nicht zum Ziel, aber sie kommen ihm am nächsten. Denn anders als die Aufklärer des 18. Jahrhunderts spüren sie die Kluft zwischen Aufklärung und revolutionärer Aktion; sie beginnen, sie abzutasten und erste, wenngleich noch nicht tragfähige Brücken zu schlagen. Von ihnen erhält Marx entscheidende Anstöße, den Materialismus aus dem Prinzip der materiellen Lebenspraxis der Gesellschaft abzuleiten und zum dialektischen und historischen Materialismus zu entwickeln.

Die Orientierung auf das Proletariat erlaubt den revolutionären Arbeiterkommunisten nicht, jene Zweiteilung der Gesellschaft in den weisen Gesetzgeber und die von ihm zu erziehende Masse aufrechtzuerhalten, die im Kult der Leiter bei Saint-Simon und im priesterlichen „Vater" bei Enfantin weiter geistert, ebenso wie sie in Cabets legendärem Volkshelden Ikar, dem Begründer des utopischen Ikarien, und im Kult um die eigene Person des „Vaters" Cabet spukt.

Weil sie anfangen, die Emanzipation des Proletariats als Selbstbefreiung zu begreifen, stoßen sie sich an Cabets Autoritätsanspruch genauso wie an der Gängelei der Arbeiter durch kleinbürgerliche Demokraten, die mit ihrer Bildung, Wortgewandtheit und politischen Erfahrung protzen. Schon 1832 hält Blanqui alledem entgegen: Das Volk ist ein viel besserer Politiker als alle Staatsmänner, und Pillot bedeutet den Demokraten vom *Journal du peuple,* man müsse keineswegs Manschetten und gelbe Handschuhe tragen, um auf vernünftige Ideen zu kommen. Bei ihnen herrscht ein anderer Geist als bei Cabet, der die Arbeiter vom *Humanitaire* verächtlich als „ein Dutzend unbekannter junger Leute, Arbeiter, so unerfahren wie anmaßend", abkanzelt.[514] Die Arbeiterjournalisten des Lyoner *Travail* nehmen Cabet öffentlich ins Gebet, weil er meint, ohne Unterstützung aufgeklärter Bourgeois blieben die Arbeiter eine Null. Mit Recht werfen die linken Kommunisten ihm vor, er unterschätze die geistigen Potenzen der Arbeiter, die durchaus imstande seien, auch in philosophischen Fragen mitzureden. Sie verstehen das Verhältnis zwischen Intellektuellen und Arbeitern nicht mehr einseitig als das von Lehrern und Schülern.

Dennoch lugt die Trennung von Führern und Geführten noch durch den hierarchischen Aufbau der Geheimorganisationen Buonarrotis; sie lebt im Avantgardismus Blanquis und seiner Idee einer „Pariser Diktatur" fort, in der nicht das Proletariat als Klasse, sondern die Organisation der Revolutionäre, gestützt auf die Arbeiter der Hauptstadt, die Macht ergreift und so lange im Namen der werktätigen Massen ausübt, bis diese sich das zur Selbstregierung erforderliche kommunistische Bewußtsein erworben haben.

Im Grunde spüren alle mehr oder minder das Fragwürdige ihrer Lösungen und sehen ein, daß das schriftliche und mündliche Wort allein nicht hinreicht,

das werktätige Volk zum Umsturz der alten Welt und zum Aufbau der neuen zu befähigen. Sie versuchen, den zu schmalen sensualistischen Pfad des alten Materialismus zu verbreitern, seinen passiven Zug in der Erkenntnistheorie zu durchbrechen und auf verschiedenen Wegen die praktische Veränderung der Welt durch praktische Selbstveränderung der Arbeiter zu erreichen. Schon die Fourieristen, sodann die Ikarier gründen kommunistische Kolonien auch als Treibhäuser zur Erziehung des neuen Menschentyps und als praktisches Muster für die Lebensfähigkeit eines sozialistischen oder kommunistischen Gemeinwesens. Damit aber überbrücken sie die Kluft zwischen Theorie und Wirklichkeit nur dem Schein nach; denn man will praktisch demonstrieren, was man propagiert, und wie im alten Materialismus bleibt die Praxis auf Experiment und Beobachtung beschränkt und bloße Dienerin der Theorie. Die revolutionären Kommunisten lehnen einen solchen Irrweg ab, da er Illusionen nährt und die Arbeiter vom Klassenkampf abhält; gleichwohl verfolgen sie zumal die owenistischen Versuche in England aufmerksam. Denn immerhin demonstrieren sie sinnfällig die Möglichkeit einer Gesellschaft ohne Kapitalisten. Ähnlich bewerten sie Genossenschaften, so oft sie spontan von Arbeitergruppen gegründet werden, um sich gegen die Konkurrenz der Kapitalisten zu behaupten, als Schulen praktischer Solidarität und organisatorischer Fähigkeiten.

Als Mittel einer kommunistischen Umwälzung verneinen die linken Arbeiterkommunisten Treibhauskolonien und Genossenschaftsoasen. Sie begreifen, daß die spontane Massenbewegung zum politischen Kampf gegen die Allmacht des Kapitals gestählt werden muß und einer Theorie und eines Programms, einer Organisation und einer politischen Führung bedarf. Daher sammeln und schulen sie eine revolutionäre Vorhut des Proletariats. Diese proletarischen Organisationen

und um Arbeiterblätter gescharte Gruppierungen, die erste Kader für den praktischen Kampf zu erziehen suchen, gehen trotz allen Sektencharakters, der ihnen unvermeidlich anhaftet, den ersten Schritt zur revolutionären Arbeiterbewegung. Die Orientierung auf die politische Machteroberung als Voraussetzung zur Lösung der sozialen Fragen hindert sie nicht, zunehmend die den Arbeitern geläufigen Kampfmittel wie Petitionen, Streiks, Koalitionen, Arbeitsrechtkämpfe und Genossenschaftsbewegung aufmerksam zu verfolgen, zu analysieren und bei aller Betonung ihrer Grenzen zu fördern. Freilich fehlen die Kampferfahrungen des modernen Industrieproletariats weitgehend und werden daher theoretisch kaum verarbeitet; was man in England gewahrt, erscheint nur als überdimensionaler Ausbruch dessen, was auf französischem Boden unter den werktätigen Massen gärt. Als politische Bewegung wirkt der Arbeiterkommunismus innerhalb der unreifen Verhältnisse; seine Strategie und Taktik verfängt sich in der von der Aufklärungskonzeption ungelösten Problematik. Noch nicht imstande, das Proletariat zum Siege zu führen, bleiben seine Organisationen „halb Propagandaverein, halb Verschwörung".[515] Gleichwohl sind sie Anfänge der praktischen Selbstveränderung, Vorformen der proletarischen Partei.

Nicht bloß auf kollektiven Wissenserwerb, sondern gleichermaßen auf politische und moralische Selbsterziehung der Arbeiter sind die Arbeiterkommunisten bedacht. Ihre Vereinigungen mühen sich um ein neues moralisches Antlitz der Arbeiter. Ihre Zeitschriften erstreben ebenfalls, die Arbeiter intellektuell, politisch und sittlich für ihre Aufgabe als revolutionäre Vorhut und als Akteur der kommunistischen Neuordnung zu rüsten. Bildungszirkel und von Organisationen gemietete Lokale dienen als Kulturzentren und Pflanzstätten kommunistischer Lebens- und Denkgewohnheiten. In einer solchen „Gesellschaft im kleinen" sucht man die

Veränderung moralischer Verhaltensweisen im Kollektiv der kommunistischen Organisation zu praktizieren. Hierin bewähren sich besonders die materialistischen Gruppen, die sich trotz der sektenhaften Enge der Organisation und ihrer Tätigkeit zumindest bemühen, sich von allem Sektierertum frei zu halten. „Es ist eine merkwürdige Erscheinung“, schreibt Marx 1844 an Ludwig Feuerbach, „wie, im Gegensatz zum 18. Jahrhundert, die Religiosität in den Mittelstand und die höhere Klasse, die Irreligiosität dagegen – aber die Irreligiosität des sich als Menschen empfindenden Menschen – in das französische Proletariat herabgestiegen ist. Sie müßten einer der Versammlungen der französischen Ouvriers beigewohnt haben, um an die jungfräuliche Frische, an den Adel, der unter diesen abgearbeiteten Menschen hervorbricht, glauben zu können.“[516]

Die aufopferungsvollen Anstrengungen zumal des linken Flügels, der Arbeiterklasse einen politisch und moralisch befähigten Vortrupp für den revolutionären Klassenkampf zu formieren, können angesichts der unreifen Bedingungen die daran geknüpften Hoffnungen nicht erfüllen. Unaufhörlich haben sie gegen revolutionäre Ungeduld auf der einen und Resignation auf der andern Seite zu kämpfen, zumal sie von den objektiven Bedingungen für den Sieg der neuen Gesellschaft und daher auch von deren Unreife keine Ahnung haben. Niemand empfindet den Widerspruch zwischen der Notwendigkeit, das Klassenbewußtsein der Arbeiter zu wecken, damit sie die kommunistische Revolution vollbringen können, und der Schwierigkeit, dies unter der politischen, ökonomischen und geistigen Macht der herrschenden Klassen zu erreichen, so heftig wie Blanqui. Wissen und Macht erfaßt er klar als die beiden Pole der proletarischen Emanzipation; aber auch bei ihm klaffen sie weiterhin auseinander.

Dennoch arbeiten die revolutionären Arbeiterkommunisten mehr als andere Vorgänger des wissenschaftlichen Kommunismus daran, das Proletariat ideologisch und organisatorisch auf eigene Beine zu stellen, sein Selbstvertrauen zu wecken und es zum Kampf für eine neue Welt zu mobilisieren. Mit Recht verweist Wolgin auf den markanten Unterschied im politischen Auftreten der Arbeiter in der Revolution von 1830 und in der von 1848. „Auch in den revolutionären Kämpfen von 1830 waren die Arbeiter die entscheidenden Kader. Als selbständige Klassenkraft mit eigenen Klassenzielen aber tritt das Proletariat in dieser Revolution nicht hervor. Das Proletariat, das der Revolution von 1848 entgegengeht, unterscheidet sich vom Proletariat von 1830 nicht bloß quantitativ, sondern auch qualitativ."[517] Objektiv bringt der Vormarsch der industriellen Revolution diesen Fortschritt zuwege, subjektiv aber ist er das Verdienst des energischen, aufopferungsvollen Wirkens der Arbeiterkommunisten. Auch dort, wo sie theoretisch nicht weiterkommen, treiben sie durch ihre praktischen Anstrengungen die Lösung des Problems voran. Selbst dort, wo sie scheitern, ebnen ihre Erfahrungen den weiteren Weg.

6. *Jean-Jacques Pillot*

Jean-Jacques Pillot ist nicht der einzige Priester, den humanistische Gesinnung und Abscheu vor der unheilvollen Rolle des Klerus ins Lager der Feinde der Ausbeuterordnung und der offiziellen Religion führen. Aber er zählt zu den wenigen, die ähnlich dem Dorfpfarrer Jean Meslier im 18. Jahrhundert zum Atheismus und Materialismus vorstoßen. Sein Kommunismus hat überhaupt nichts Mystisches, wie Garaudy meint.[518]

Pillots politische Biographie demonstriert beispielhaft den entbehrungsreichen, gradlinigen Weg der entschiedensten Wortführer der arbeitenden Massen jener Jahre. Stets bereit, den letzten Sou für die gemeinsame Sache herzugeben, und daher in chronischer Geldnot, gehört er zu jenen Kommunisten, die über dem Kampf mit der Feder die praktische Organisation der Arbeiter nicht vernachlässigen. Zwar kann man ihm die Teilnahme am Aufstand der „Jahreszeiten" und die Mitgliedschaft zu geheimen kommunistischen Organisationen nicht nachweisen. Aber nach den Aussagen eines Angeklagten im Prozeß gegen den Attentäter Darmès gehörte er zu den führenden Kräften der „Proletarischen Gleichheitsfreunde", ja, er wird als „Motor der ganzen Verbindung" bezeichnet.[519] Und wirklich ist es ganz unwahrscheinlich, daß Pillot sich aus den Organisationen der vierziger Jahre heraushält, er, den man mit siebenundzwanzig Jahren als aufsässigen Priester erstmals wegen versuchter Gründung einer neuen Kirche hinter Gitter steckt und der immer dann verhaftet wird, wenn die Polizei Mitglieder kommunistischer Geheimverbindungen aufgreift, der selber als Bedingung des künftigen Siegs einer Revolution nicht bloß „beharrliche Verbreitung der Wahrheit", sondern zugleich „Organisation ihrer Vorkämpfer" verlangt[520] und der ein ganzes Leben lang in der vordersten Linie des praktischen revolutionären Kampfes ficht. Dagegen spricht seine hervorragende Rolle bei der Organisation und Leitung des Banketts von Belleville, dessen Protokoll sicherlich er redigiert. Dagegen spricht seine dringliche Mahnung an alle Kommunisten, die alte Ordnung könne isolierten Anstrengungen noch eine ganze Weile widerstehen, die Kommunisten müßten sich daher einigen und ihre Anstrengungen und ihre Propaganda miteinander abstimmen.[521]

Die deutschen Kommunisten achten in Pillot Anfang

der vierziger Jahre „einen der ersten Chefs der Kommunisten“, und auch Morange nennt ihn „einen der rührigsten Kommunisten der Julimonarchie“.[522] Der Journalist Victor Bouton schildert ihn als temperamentvollen Mann mit strengen Gesichtszügen, dessen kräftiges Organ eine ganze Versammlung beherrscht und dessen nachdrückliches Wort pfeilscharf trifft; der *Humanitaire* rühmt mehrfach seine unerschütterliche politische Festigkeit.[523] Höchstwahrscheinlich gehört er in der zweiten Hälfte der vierziger Jahre mit Dézamy zu den materialistischen Redakteuren der *Fraternité de 1845.* Von seinen Kampf- und ehemaligen Standesgenossen Alphonse Constant und Alphonse Esquiros, die dort die religiös gefärbte Strömung vertreten, streicht der erste noch vor 1848 die Segel, während der letzte im liberalen Lager notlandet. Pillots kommunistische Überzeugung hingegen wankt weder vor dem Gerichtstribunal noch in der dreimaligen Haft unter dem Julikönigtum; sie überdauert das Exil während des zweiten Kaiserreichs und hält den Enttäuschungen von 1839, 1848 und 1871 stand.
Pillot nimmt aktiv an den Februarkämpfen 1848 teil. Vorsitzender eines revolutionären Clubs, steht er gleich Dézamy zu Blanqui, als die Meute der Verleumder über den eben dem Kerker Entronnenen herfällt. Bei den Wahlen zur Nationalversammlung kandidiert er erfolglos und geht nach dem Staatsstreich Napoleons III. ins Exil. 1870 kehrt er auf die Nachricht vom Sturz Napoleons aus Brasilien zurück. Zweiundsechzigjährig, „ein Greis mit schütterem Haar, zitternder Stimme und fast erloschenem Augenlicht“[524], besetzt er auf Anordnung Blanquis am 31. Oktober 1870, als das revolutionäre Proletariat erstmals die verräterische Regierung zu stürzen versucht, an der Spitze eines Volksbataillons das Rathaus des ersten Pariser Stadtbezirks, wo er am 16. April 1871 in die Kommune gewählt wird. Dort gehört er zu jenen, die

unentwegt fordern, alle Kräfte zur Verteidigung der Kommune zu mobilisieren. Als Mitglied einer Kommission kontrolliert er die Organisation der Verteidigung in den Kasernen der Nationalgarde. Schon am 30. April warnt er, daß viele Dekrete Papier bleiben und daß sich in den Straßen Gruppen zusammenrotten, die mit revolutionären Phrasen auf den Lippen die Kommune in der Umarmung ersticken und durch eine Bourgeoisrepublik ersetzen wollen.[525] Nach der Niederwerfung der Kommune sorgt ein Kriegsgericht dafür, daß er die Kerker dieser von ihm vorausgesagten Republik lebend nicht mehr verläßt.
Pillot schreibt nicht viel. Von seiner Wochenzeitschrift *Volkstribüne*[526] erscheinen von Februar bis April 1839 sieben Nummern, die ihm wenig Ruhm, aber sechs Monate Haft eintragen, weil er sie ohne Genehmigung herausgibt. Sie feiert die Aufklärer des 18. Jahrhunderts Voltaire, Volney, Dupuis, Rousseau und Diderot als geistige Väter der Großen Revolution, deren Kampf bis zum sicheren Sieg weitergehe. Wie sie bekämpft er den Depotismus der herrschenden Klassen und die Unwissenheit der Massen als siamesische Zwillinge, die alle sozialen Übel verursachen. Er brandmarkt die Religion als geistige Waffe der Reichen, als böswillige Täuschung, gemacht, um dem Volk die Früchte seiner Mühsal zu stehlen, und klagt den Klerus als Zuhälter und Mitprofiteur der Ausbeutung an. Wie seine geistigen Väter verkehrt und vereinfacht er das Verhältnis von materieller und geistiger Knechtung, wenn er in der Befreiung der Vernunft aus ideologischen Fesseln das Hauptkettenglied der sozialen und politischen Emanzipation erblickt. In einer Zeit aber, „da man in Frankreich nicht Atheist sein konnte, ohne sich Schmähungen auszusetzen"[527], da selbst manche Kommunisten den Schritt zum offenen Materialismus scheuen, muß man es schon als Verdienst ansehen, die Arbeiter von himmlischen auf

irdische Ziele zu lenken und sie aus der Kirche auf den politischen Kampfplatz zu führen.
Von Pillots Schriften zündet vor allem das von uns wiedergegebene Pamphlet *Weder Schlösser noch Hütten* (siehe Textteil, S. 436 ff.). Der *Égalitaire* kündigt es 1840 in der Mainummer an. Sebastian Seiler berichtet, daß „dieser kleine Brander" „großes Aufsehen unter den Arbeitern machte" und die ganze Auflage in wenigen Tagen vergriffen war.[528] Cabet hält so viel Heftigkeit und Erbitterung bei einem Volksführer für gefährlich.[529] Als man Pillot wegen Zugehörigkeit zu einer geheimen kommunistischen Organisation 1841 erneut vor die Schranken stellt, wirft der Gerichtspräsident ihm vor, mit seiner Schrift zum Königsmord aufzureizen. Pillot bekennt sich furchtlos zu seiner kommunistischen Überzeugung und verteidigt sich gelassen: „Wer will behaupten, daß Darmès oder irgendein anderer nur mein Buch lasen? Wer will behaupten, daß sie nicht die Bibel von Ravaillac gelesen haben. Und wenn man mein Buch in der Tasche eines Mannes mit einer Pistole findet, will man dann behaupten, daß das Buch die Pistole lud?"[530]
Wie Bouton berichtet, stößt Pillots Propaganda seit 1839 in der demokratischen Partei auf Groll und Haß.[531] Thorés Angriffen auf den Kommunismus antwortet er 1840 aus dem Gefängnis mit der ersten Lieferung seiner *Geschichte der Gleichen*[532], deren Fortsetzung an Geldmangel scheitert. Pillot hält ihm entgegen, daß eine entmystifizierte, wissenschaftliche Erforschung der materiellen Gesetze des menschlichen Zusammenlebens zwangsläufig in der Gütergemeinschaft die wahre Daseinsbedingung der Menschheit erkennen werde. Um sie zu errichten, müssen allerdings sämtliche Lebensverhältnisse der Menschen umgewälzt werden. Diese gewaltige Aufgabe hat die Geschichte den Kommunisten übertragen. Sie sind die erste und einzige Partei des Volkes, die an das Wohl

des ganzen Volkes denkt und nicht bloß an Macht und Reichtum für sich. In der beabsichtigten Fortsetzung will Pillot die fingierte tausendjährige Geschichte eines kommunistisch lebenden Volkes erzählen, das weder Gott noch Teufel, weder Kasten noch Könige, weder Arme noch Reiche mehr kennt.

Auch seine Schrift *Die Gütergemeinschaft ist keine Utopie mehr*[533], die Pillot 1841 gleichfalls im Kerker schreibt, beunruhigt den Innenminister so sehr, daß er einen erneuten Prozeß erwägt, der Staatsanwalt fürchtet jedoch das Aufsehen.[534] Pillot geht in der Schrift vor allem den Mißerfolgen früherer sozialer Bewegungen nach und erklärt sie aus ihrem rein gefühlsmäßigen Charakter, dem das klare Bewußtsein fehlte. Frühere Denker stießen bereits auf die Wahrheit, hielten die Massen aber nicht für fähig, sie zu begreifen. In der Großen Revolution kämpften allein Hébertisten und Babouvisten für ernsthafte soziale Umgestaltungen. Die Bourgeoisie, die den Adel ablöste, verfolgte sie erbitterter als die Anhänger des alten Systems. Dennoch überlebte die kommunistische Theorie dank Buonarroti Verfolgung und Kerker. Währenddessen haben vier Wechsel der Staatsformen die Macht der Privilegierten nicht einmal angetastet. Man wird sich diesmal also mit einem bloßen Wechsel der Regierungsform nicht zufriedengeben dürfen.

Pillot beschäftigt sich naturgemäß eingehender als andere mit der religiösen Ideologie. Bald begnügt er sich nicht mehr damit, sie einfach als geistige Knebelung der Unterdrückten hinzustellen, sondern spürt ihren erkenntnistheoretischen und sozialen Aspekten nach. Er fragt sich dabei vor allem, warum gerade sie sich so gut zur Rechtfertigung der Ausbeuterordnung eignet. Sie überträgt die undurchschauten politischen und sozialen Machtverhältnisse ins Jenseits, erhebt sie zu unerforschlichen Kräften und vergöttlicht so die weltlichen Mächte. Sie verheißt der im wirklichen

Leben unerfüllten Sehnsucht und Hoffnung einer drangsalierten Menschheit, Erfüllung im jenseitigen Leben und verewigt dadurch die Ohnmacht der Unterjochten. Daher ist der Kampf gegen die geistigen Fesseln der Religion zugleich Kampf gegen die weltlichen Ketten.[535] Pillot dünkt die vom Himmel auf die Erde verpflanzte Hoffnung, die dem Diesseits zugewandte Aktivität der Massen schon fast der Sieg.
Die Analyse der sozialpolitischen Rolle der Religion führt Pillot zu einer gründlicheren Untersuchung der politischen Ideologie und der ihr entsprechenden Einrichtungen im ganzen. Ohne den Zusammenhang des politischen Überbaus mit der ökonomischen Basis materialistisch erklären zu können, enthüllt er eindringlicher als andere das innige Verhältnis von sozialem Interesse, staatlicher Macht und Ideologie und durchleuchtet den ökonomischen, politischen und geistigen Druck, der das Volk am Boden hält, als ein hochwirksames System zur Verteidigung der Eigentümerinteressen. Er zeigt, wie die herrschende Klasse selbst aus Elend, Dummheit und überkommener Gewohnheit noch politisches Kapital zu schlagen weiß, und entfädelt das raffinierte Gewirr von Betrug, Einschüchterung und Gewalt.
Nächst der Ideologie beschäftigt Pillot der Staat, seine Herkunft, seine Beziehung zu den Klassen, insbesondere seine Unterdrückungsfunktion, und der Wandel seiner Formen. Die Entstehung des Staates deutet er aus gewaltsamer Eroberung, aus der Unterdrückung des Schwächeren durch den Stärkeren, also letztlich die Gewalt aus sich selbst. Aber an der von Blanc und anderen Kleinbürgern kultivierten Illusion einer möglichen Klassenindifferenz des Staates läßt er keinen heilen Faden. Allezeit diente der Staat den Besitzenden, um die arbeitenden Massen botmäßig zu halten; in den bisherigen Revolutionen wechselten die Herren, wandelte sich seine Form, nicht aber seine

Funktion. Moral, Recht und Gesetz fallen für Besitzende und Besitzlose auseinander: was den einen als sittlich, gilt den andern als Laster; was den einen erlaubt, ist bei den andern Verbrechen; was den einen Glück, bringt die andern an den Galgen. Gegen die Träume von einer möglichen Klassenversöhnung verweist Pillot darauf, daß alle politischen Parteien, die sich während und nach der Französischen Revolution das Staatsruder streitig machten, in zwei Punkten immer einig waren: aus dem arbeitenden Volk herauszuholen, was irgend möglich ist, und es mit allen Mitteln von der Macht fernzuhalten.

Den Arbeitern hämmert Pillot ein, endlich aufzuhören, sich für eine niedere Art Lebewesen zu halten. Er macht dem Volk sein Recht bewußt, die Gesellschaftsordnung jederzeit nach Gutdünken zu ändern. Aber eben an dieser Einsicht und Bereitschaft hapert es. Durch die ganze Schrift *Weder Schlösser noch Hütten,* die er nach dem gescheiterten Maiaufstand schreibt, schwingt wie ein dumpfer, drückender Unterton die Enttäuschung über die politische Gleichgültigkeit des Volkes. Seine Besorgnis über die Revolutionsmüdigkeit nach den bitteren Erfahrungen von 1793 und 1830 verrät sich im beschwörenden Aufruf, nur einen einzigen letzten Versuch noch zu wagen.

Dem Aufklärungsdenken verhaftet, erklärt sich Pillot den – an den Erwartungen gemessen – schleppenden Fortgang der Revolutionierung des Volkes aus mangelndem politischem Bewußtsein. Demgemäß richtet er in der genannten Schrift die besondere Aufmerksamkeit auf zwei Grundgedanken: Einmal will er die Massen bewegen, sich der Politik zuzuwenden, und ihnen helfen, sich in ihr zurechtzufinden. Denn von sich aus erscheinen den Arbeitern soziale Fragen immer wichtiger als politische, und in den intrigenumwitterten Zänkereien der verschiedenen Oppositionsparteien vermuten sie für gewöhnlich nur karrieristi-

sche Machenschaften ehrgeiziger Politiker und machtlüsterner Kronprätendenten. Auch will er sie davor bewahren, erneut übers Ohr gehauen zu werden und legitimistischen, bonapartistischen, bürgerlich-republikanischen und anderen politischen Rattenfängern auf den Leim zu gehen, die im Schatten der Volksopposition im trüben fischen.[536] Dem dient die vorangestellte kleine Einführung in die Staatstheorie.
Zum anderen sucht Pillot das Neue der von der Französischen Revolution geschaffenen historischen Situation zu bestimmen, um daraus die größere Siegeschance der kommunistischen Umwälzung abzuleiten. Auch hier hat er vornehmlich die Wandlungen des politisch-ideologischen Überbaus im Auge: Die bürgerliche Revolution zerfetzte alle mystischen Schleier, die die sozialen Verhältnisse bis dahin verhüllten, das Naturrecht entthronte die Lehre vom Gottesgnadentum, die Wissenschaft triumphierte über die Religion, und die Vernunft löst den Glauben ab. Doch tastet sich Pillot dabei an die Klassenspezifik der kapitalistischen Ordnung heran. In der Formel: Vor 1793 hatte das Volk Herren, seitdem hat es Ausbeuter, sucht er das qualitativ Neue der Ablösung der feudalen durch die kapitalistischen Ausbeutungsverhältnisse als Übergang von der verdeckten zur offenen Ausbeutung, von der patriarchalisch verbrämten Leibeigenschaft zur nüchternen Lohnsklaverei zu fassen. Sein Begriff der „Klüngel" dient ihm als Synonym für die bourgeoisen Klassenkräfte, die nunmehr im Gewand politischer Parteien handeln. So verschwommen und von jeglichem ökonomischen Merkmal unberührt seine Klassenbestimmung bleibt[537], so deutlich umreißt er die politischen und ideologischen Herrschaftsbedingungen der Bourgeoisie: Nachdem sie die feudalen Eigentumsverhältnisse und den alten Machtapparat zertrümmerte, stellte sie den Bestand der Ausbeuterordnung politisch und ideologisch auf irrepa-

rable Weise in Frage; sie unterhöhlte das geistige Fundament ihrer eigenen Herrschaft und setzte die endgültige Ablösung aller Ausbeutungsverhältnisse auf die Tagesordnung. Mit ihrer antifeudalen Theorie von der natürlichen Gleichheit lieferte sie die Prämissen, aus denen das Volk früher oder später die Konsequenzen ziehen wird.

Der Mangel eines ökonomischen Fundaments und der nicht überwundene Idealismus in der Geschichtsauffassung halten Pillots kommunistische Theorie im Utopischen gefangen. Sie verführen ihn zu der trügerischen Annahme, die Gesellschaft sei schon vor zweitausend Jahren reif für den Kommunismus gewesen, wäre sie nicht falsche Wege gegangen und hätte sie früher begriffen, was sie inzwischen weiß.[538] Überzeugt, der Kommunismus sei nunmehr unverzüglich realisierbar, überschreibt er seine letzte Schrift herausfordernd und suggestiv: *Der Kommunismus ist keine Utopie mehr.* Innerhalb der Grenzen dieser Grundlage sucht er den Arbeitern klarzumachen, daß sich in der bürgerlichen Gesellschaft die letzte Ausbeuterordnung der Geschichte verkörpert und daß die bevorstehende kommunistische Revolution allen vorangegangenen in nichts gleicht, weil in ihr das Volk nicht mehr seine Herren wechselt, sondern sich selber zum selbstbewußten Herrn seiner sozialen Verhältnisse macht und aller Ausbeutung und Unterdrückung ein Ende setzt.

Pillot nähert sich, unklar noch, einseitig und durch keinerlei ökonomische Begründung untermauert, jener Charakteristik des Verhältnisses von Bourgeoisie und Proletariat, das wir im ersten Abschnitt des *Manifests der Kommunistischen Partei* von Marx und Engels in klassischer Fassung finden: „Die aus dem Untergange der feudalen Gesellschaft hervorgegangene bürgerliche Gesellschaft hat die Klassengegensätze nicht aufgehoben. Sie hat nur neue Klassen, neue Bedingungen der

Unterdrückung, neue Gestaltungen des Kampfes an die Stelle der alten gesetzt. Unsere Epoche, die Epoche der Bourgeoisie, zeichnet sich jedoch dadurch aus, daß sie die Klassengegensätze vereinfacht hat ... Die Bourgeoisie, wo sie zur Herrschaft gekommen, hat alle feudalen, patriarchalischen, idyllischen Verhältnisse zerstört ... Sie hat, mit einem Wort, an die Stelle der mit religiösen und politischen Illusionen verbrämten Ausbeutung die offene, unverschämte, direkte, dürre Ausbeutung gesetzt ... Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht, und die Menschen sind endlich gezwungen, ihre gegenseitigen Beziehungen mit nüchternen Augen anzusehen."[539]

Pillot erfaßt weiterhin, daß die Bourgeoisie in ihren Kämpfen nicht umhin kommt, „an das Proletariat zu appellieren, seine Hülfe in Anspruch zu nehmen und es so in die politische Bewegung hineinzureißen. Sie selbst führt also dem Proletariat ihre eigenen Bildungselemente, d. h. Waffen gegen sich selbst, zu."[540] In ihm keimt schließlich auch jene Erkenntnis, die hernach erst das *Manifest der Kommunistischen Partei* wissenschaftlich begründen wird: „Das Proletariat, die unterste Schichte der jetzigen Gesellschaft, kann sich nicht aufrichten, ohne daß der ganze Überbau der Schichten, die die offizielle Gesellschaft bilden, in die Luft gesprengt wird."[541]

7. *Théodore Dézamy*

Als Theoretiker und Philosoph des Arbeiterkommunismus behauptet Théodore Dézamy unstreitig den ersten Rang. Victor Bouton vermerkt 1849: „In der großen Volksflut, die dem kommunistischen Banner folgt, überragt der Kopf Dézamys alle andern."[542] Sein Gedankengebäude ist breiter und umfassender

gefügt als das von Pillot und Blanqui, reichhaltiger und vielseitiger als das von Laponneraye und konsequenter als das von Lahautière und Cabet. Theoretisch übertrifft er alle an Gründlichkeit, Wissensreichtum und Originalität.
Was wir von seinem persönlichen Leben wissen, erscheint, daran gemessen, dürftig. Die linken Kommunisten hinterlassen keine Autobiographien wie Cabet, und die zufälligen Zeugnisse einiger Zeitgenossen geben nur ein mageres und fragmentarisches Bild. Und doch, nimmt man die haßtriefenden Auslassungen eines Subjekts wie Hodde aus, entbehrt Dézamys Charakterbild sogar in den Polizeiakten nicht liebenswerter Züge. Hier gilt er als ein „für den Kommunismus ungewöhnlich begeistertes Individuum", das sein Leben überaus kärglich von Vorlesungshonoraren eines Pensionats fristet.[543] Wie peinlich er die Sorge um den morgigen Tag, dieses Damoklesschwert der arbeitenden Klassen, selber erfährt, verrät sich unterschwellig in allen seinen Schriften. Daß er tagelang mit leerem Magen arbeiten muß, merkt man ihnen freilich nicht an. Erst sein Testament enthüllt, daß in Zeiten allerschlimmsten Darbens, in denen er dennoch einen gutbezahlten Redakteurposten in der Provinz ausschlägt, um sein Hauptwerk zu vollenden, sein Bruder ihm mehrfach mit seinen bescheidenen Mitteln unter die Arme greift. Aber obgleich er Tag und Nacht arbeitet, reicht es nie zum Leben.
Arnold Ruge, der während seines Pariser Aufenthalts oft mit ihm zusammenkommt, findet ihn ebenfalls von seiner Sache hingerissen und „in allen Punkten offener und ehrlicher radikal" als Cabet.[544] Dézamys Werk und Wirken zeugen für einen hochherzigen Mann von hohem politischem, geistigem und charakterlichem Format[545], für einen Menschen aus einem Guß, der meint, was er sagt, der tut, was er für richtig hält, und der auch sich selber abverlangt, was er von andern for-

dert. Sein konstruktiver Geist, sein mit Wissen überfülltes, rasch arbeitendes Hirn, in dem die Gedanken sich bisweilen förmlich überstürzen, prädestinieren ihn eher für den Schreibtisch als für die Tribüne. Trotzdem verteidigt er seine Auffassungen in Versammlungen ebenso wie in seinen Schriften. Victor Bouton, der ihn dort oft erlebt, berichtet: „Er ist kein Redner und hat keine Stimme, dennoch greift er ohne Umschweife an. Bisweilen unterbricht er sich und verliert den Faden, aber er läßt sich nicht aus der Fassung bringen. Er ordnet seine Gedanken, fängt sich nach einigen Redewendungen und zwingt euch mit einem Wort in die Knie ... Man kann es kaum glauben, daß ein so schmächtiges Wesen mit solchem Ungestüm auf einen losgehen könnte ... Eine stählerne Seele in einem kränklichen Körper.“[546] Arnold Ruge vermerkt: „... seine ganze Art zu reden ist ein Aufruhr gegen die gang und gebe Denkungsart der Franzosen ...“[547]

Seine ausgeprägt theoretische Ader verleitet Dézamy niemals, die zeit- und kraftraubende tägliche Kleinarbeit zu scheuen. Wir finden ihn unter den Pionieren der kommunistischen Arbeiterpublizistik und den Mitstreitern der Blanquischen „Jahreszeiten“, unter den Organisatoren des kommunistischen Banketts von Belleville und den Wortführern der „Proletarischen Gleichheitsfreunde“. 1848 begegnet er uns im Präsidium eines neobabouvistischen Clubs und im Club Blanquis[548], als einer der tonangebenden kommunistischen Führer der Massenaktionen vom 28. Februar und 17. März und als Kandidat der Nationalversammlung. Er unterstützt Blanquis Programm der roten Republik, sammelt mit ihm die linken Kräfte und hält in der Verleumdungskampagne zu ihm. Seine von Hunger und Strapazen untergrabene Gesundheit und von politischer Enttäuschung gelähmte Energie lassen ihn die Revolution nicht lange überleben.

Dézamy studiert Medizin, Philosophie und Rechtswissenschaft, bevor er Mitte der dreißiger Jahre seine Provinzlehrerstelle mit dem unsicheren und brotlosen Dasein eines kommunistischen Publizisten vertauscht. Auf dem heißen Pflaster der Hauptstadt gilt er bald als einer der „kühnsten revolutionären Aufwiegler".[549] Nächst Cabet überliefert er die meisten Schriften. Hohe Begabung, kritische Haltung zum kapitalistischen System und kommunistische Überzeugung äußern sich erstmals in einer Ende 1838 verfaßten Abhandlung zu der von der Akademie aufgeworfenen Preisfrage, warum die Moral nicht mit der Entwicklung der Wissenschaft Schritt hält.[550] Hier schon geißelt er die elende Lage des Proletariats aus der Sicht der materialistischen Milieutheorie Owens und Babeufs und sondiert den Gehalt der Lehre Fouriers.
Die Schrift bietet den Anlaß zur Bekanntschaft mit Cabet, der soeben mit seiner kommunistischen Propaganda hervortritt. Von 1840 an hilft Dézamy ihm vierzehn Monate lang für geringes Entgelt und oft genug, ohne sich seine Arbeiten honorieren zu lassen. Cabet nutzt Vielseitigkeit und immense Arbeitsfähigkeit seiner „rechten Hand" weidlich und keineswegs redlich. Es geniert ihn nicht, sich von Dézamy einen beträchtlichen Teil seines *Populaire* redigieren zu lassen und ihn andernorts als „talentlosen Mann" und „halbverhungerten Schriftsteller" zu verunglimpfen. Die Arbeiterredakteure des Lyoner *Travail* ziehen Cabet dafür öffentlich zur Rechenschaft.[551] Er bringt es fertig, Dézamy die Publikation einer Anfang 1840 abgeschlossenen Arbeit[552] und die Weiterführung des *Égalitaire* auszureden und der Öffentlichkeit wider besseres Wissen zu suggerieren, der *Égalitaire* sei wahrscheinlich aus Mangel an Grundsätzen, fehlender Einmütigkeit oder ungenügendem Anhang eingegangen. Trotz der Zusicherung, die Aufsätze im *Populaire* signiert zu drucken, veröffentlicht er Dézamys Bei-

träge und selbständige Broschüren anonym oder gar unter seinem Namen; ja, er kauft Dézamy bündelweise Flugschriften ab, um sie im Schreibtisch verschwinden zu lassen. Als er sich auch der Herausgabe des Hauptwerks von Dézamy entgegenstemmt, weil er darin eine „mit dem kommunistischen Prinzip unvereinbare Konkurrenz" zu seiner *Reise nach Ikarien* sieht, reißt Dézamy die Geduld. Ende 1841 bricht er mit Cabet, der nach seiner Gewohnheit mit einem wütenden Pamphlet über den „Abtrünnigen" herfällt.[553] Daraufhin weist Dézamy in einer scharfen Entgegnung nach, daß Cabet um seines „Heiligen Stuhls" willen selbst vor Fälschungen und Verleumdungen nicht zurückschreckt.[554] Cabet hat dies niemals hieb- und stichfest widerlegen können.
In der Zeit der Zusammenarbeit mit ihm entwickelt Dézamy seine Meisterschaft der kleinen Flugschrift. In der Polemik fühlt er sich in seinem Element. Einfallsreicher, feinsinniger und beweglicher Intellekt, reiches Wissen und unerbittliche Logik machen ihn zum brillanten Pamphletisten, zu einem zähen und gefürchteten Gegner. Er ist in der griechischen Philosophie ebenso zu Hause wie im französischen und englischen Materialismus, im Saint-Simonismus und Fourierismus wie im Babouvismus, im ideologischen wie im praktischen Kampf. Das macht seine Schriften gedanklich frisch und lebensnah.
1840 verfaßt Dézamy gemeinsam mit Cabet zunächst Streitschriften gegen die Innen- und Außenpolitik des Julіregimes. 1841 weist er die wüsten antikommunistischen Ausfälle Lamennais' gegen die „Humanitaires" mit einer glänzenden Verteidigung der philosophischen Position des linken, materialistischen Flügels zurück, deren Druckkosten die Kommunisten gemeinsam bestreiten. Anfang 1842, als Cabets Stern noch im Aufgehen ist, enthüllt er als erster den Zusammenhang zwischen Cabets Kompromißbereitschaft in welt-

anschaulichen Fragen und seinem politischen Opportunismus, zwischen seiner Scheu vor ideologischem Meinungsstreit und seiner Unterschätzung der intellektuellen und politischen Potenzen des Proletariats. Mitte der vierziger Jahre, da das Jesuitentum dank zehnjähriger behördlicher Hege und Pflege im Bildungswesen epidemisch um sich greift, tritt Dézamy dem Treiben dieser „Janitscharen des Katholizismus" in einer Replik energisch entgegen. Die letzte überlieferte Flugschrift wendet sich anläßlich seiner Kandidatur zur Nationalversammlung 1848 *An die Pariser Arbeiter.*[555] Einige, so die Cabet verkauften Arbeiten, erscheinen überhaupt nicht.[556] Andere bleiben Vorhaben.[557]

Gleichzeitig wirkt Dézamy unter den Pionieren der kommunistischen Arbeiterjournalistik der vierziger Jahre. Sein Beitrag beschränkt sich keineswegs auf die Herausgabe des *Égalitaire.* Viele Artikel erscheinen anonym, darunter die Aufsätze im *Populaire* zu innen- und außenpolitischen Fragen. Möglicherweise schreibt er auch unter Pseudonym. Sein Anteil am *Communautaire* ist bis heute ungeklärt. Falls er sich nicht selber unter dem Namen des Herausgebers Meyer verbirgt, hat er jedenfalls großen Einfluß in der Redaktion. Das Blatt trägt deutlich seine theoretische Handschrift, und das Pseudonym entspräche dem Vorhaben, „vier Blätter auf einmal zu stiften, die wöchentlich hintereinander erscheinen sollen", offenbar um die unerschwingliche Kaution für ein Wochenblatt zu umgehen.[558] Ganz sicher hat Dézamy seine Hand in der Redaktion des *Humanitaire.*[559] Dafür sprechen markante gedankliche Berührungspunkte des Blatts mit Dézamys Schriften, so die Betonung der Wahrheit als alleiniger Autorität, das Bekenntnis zum Materialismus als einzig wissenschaftlicher Weltanschauung, die Ableitung der sozialen Probleme aus den Bedürfnissen des menschlichen Organismus, die Forderung nach

Gleichberechtigung der Frau, nach Aufhebung der individuellen Hauswirtschaft und nach einer allein auf Liebe gegründeten Bindung der Geschlechter sowie die Abneigung gegen Haupt- und Großstädte. Es spricht dafür aber auch Dézamys Verteidigung der „Humanitaires“ gegen Lamennais wie gegen Cabet, dem er die Solidarität der Weitlingschen *Jungen Generation* als beispielhaft vorhält[560], schließlich seine Zusammenarbeit mit dem Redakteur des *Humanitaire* Jules Gay im Jahre 1843. Wahrscheinlich steht er auch der materialistischen Strömung in der *Fraternité de 1845* nahe und bestreitet einen Teil der theoretischen Beiträge. Unmittelbar nach der Februarrevolution tritt Dézamy abermals mit einem eigenen Blatt hervor, der Zeitschrift *Die Menschenrechte*, deren dritte Nummer den Untertitel *Tribüne der Proletarier* trägt und die in den Polizeiakten als Organ denunziert ist, das die proletarischen Kommunisten fanatisiere.[561]
An Dézamys journalistische Arbeit knüpfen sich die für die vierziger Jahre charakteristischen neuen Züge der kommunistischen Presse: die Betonung weltanschaulicher Fragen und ihrer Bedeutung für den proletarischen Befreiungskampf, das streitbare, auf selbständige Aneignung der Theorie bedachte geistige Klima und erste Anfänge, die kommunistische Grundorientierung mit den Problemen der proletarischen Tageskämpfe zu verbinden. Bouton schreibt mit Recht: „Dézamy war einer derjenigen, die den Gedanken der politischen und sozialen Gleichheit so tatkräftig unter den Massen verbreiteten, daß die vom Donnerschlag des Februar aus den Fugen geratene alte Welt verblüfft feststellen mußte, wie lebendig, kühn und tief diese Ideen im Proletariat verwurzelt waren.“[562]
Auch wenn die Zusammenarbeit mit Cabet weniger unter dessen skrupellosem Geltungsbedürfnis litte, müßte sie an den tiefgehenden Meinungsverschieden-

heiten in weltanschaulichen und politischen Fragen zerbrechen. „Dézamy war der eigentliche Chef des materialistischen Kommunismus vor 1848", schreibt Malon.[563] Als solcher überzeugt, daß es auf der Suche nach der Wahrheit und bei ihrer Verbreitung keine Halbheiten, kein tropfenweises Verabreichen und keine Haltegebotsschilder geben darf, verurteilt Dézamy Cabets Zurückweichen in Grundsatzfragen, seine elitären Reminiszenzen und seine versöhnlerische Haltung zur Bourgeoisie. „Welch ungeheurer Irrtum zu glauben, die Mitwirkung der *Bourgeoisie* sei für den Sieg der *Gütergemeinschaft* unentbehrlich. Nicht das *Volk* hat sich zum *Bourgeois* zu machen, sondern die *Bourgeoisie* zum *Volk*.[564]

Im linken Flügel sind sich alle darin einig, daß die Arbeiter, um sich politisch aus bürgerlicher Vormundschaft zu lösen, die Welt mit eigenen Augen sehen müssen, nicht so, wie es ihnen bourgeoise Lehrer, Pfaffen und Publizisten eingepaukt haben. Keiner jedoch weist in Kritik wie in positiver Darstellung die Einheit von weltanschaulicher und politischer Position so zwingend nach und führt sie im eigenen Denken so streng durch wie Dézamy; keiner hält sie den Arbeitern so einprägsam vor Augen wie er; kein anderer zimmert so emsig am weltanschaulichen Fundament des Kommunismus und trägt so viele Bausteine zu einem materialistisch-monistischen Weltbild zusammen.

Mit seinem *Gesetzbuch der Gütergemeinschaft*[565], dem wir einige Grundsatzabschnitte entnehmen, will Dézamy dem Proletariat ein ideologisch-politisches Handbuch seiner Emanzipation geben. Das Werk entbehrt nicht naiver Züge und formaler Mängel; der rote Faden verliert sich bisweilen in der Gedankenfülle. Substantiell ist es die gehaltvollste kommunistische Schrift dieser Jahre und die einzige, die umfassend und konsequent die materialistische Philosophie des

18. Jahrhunderts dem Kommunismus dienstbar zu machen sucht. Die Mainummer der *Fraternité* von 1842 kündigt das Buch an; Cabet zerfetzt es sogleich nach Strich und Faden; unvoreingenommene Zeitgenossen beurteilen es als „das beste Lehrbuch, das über diesen Gegenstand erschien".[566] In Marx' Handexemplar finden wir zahlreiche Randbemerkungen.[567] Moses Heß übersetzt es 1846 für die von Marx und Engels geplante *Bibliothek der vorzüglichsten sozialistischen Schriftsteller des Auslands* und schreibt bei dieser Gelegenheit – sicher nicht bloß im eigenen Namen: „Dézamy ist unserer Meinung nach einer der klarsten, gründlichsten und konsequentesten Kommunisten."[568]

Dézamys gesamtes Schaffen ist von dem Bemühen beseelt, die Arbeiter mit einer wissenschaftlichen Weltanschauung auszurüsten. In seiner Theorie verschmilzt die materialistische Natur- und Gesellschaftslehre des 18. Jahrhunderts, namentlich die von Helvetius, mit dem Kommunismus Morellys und Babeufs, mit vielen kritischen und einigen konstruktiven Elementen des Fourierismus und Saint-Simonismus und nicht zuletzt mit den proletarischen Klassenkampferfahrungen der dreißiger und vierziger Jahre zu einem universellen Weltbild. Dennoch versagt auch Dézamys Theorie bei der materialistischen Erklärung der Gesellschaft und ihrer Geschichte. Auf der Suche nach ihren „natürlichen" Gesetzen bleibt er in einer „Wissenschaft vom Menschen" hängen, die sich in der Kenntnis seiner Fähigkeiten, Leidenschaften und Bedürfnisse erschöpft und aus der er „logisch" die zu ihrer Befriedigung erforderliche gesellschaftliche Organisation ableitet. Auch die Geschichtsdeutung kommt aus dem Aufklärungsrationalismus nicht heraus. Die Entstehung des sozialen Antagonismus erklärt sie aus dem Abweichen der Menschheit von den ewigen, unveränderlichen Gesetzen der Natur infolge Torheit, Aber-

glaubens und religiöser Vorurteile, und der Kommunismus erscheint als Rückkehr zu den vergessenen Gesetzen. Immerhin erlaubt diese rationalistische Orientierung der Arbeiter auf eine „wissenschaftliche Weltanschauung", die die „soziale Wissenschaft" auf eine materialistische Naturauffassung gründet, ideologischen Zugeständnissen im eigenen Lager entgegenzutreten: Der Deismus Rousseaus nährt religiöse Illusionen, festigt althergebrachte Irrtümer, bietet leeren Trost. Niemals hat Angst vor dereinstiger Strafe schlimme Leidenschaften gebändigt oder die Aussicht auf das Paradies jemanden zum Philanthropen gemacht. Um sich das Himmelreich auf Erden zu erobern, brauchen die Massen nicht das Irrlicht des Glaubens, sondern das untrügliche Licht des Wissens, hält Dézamy seinen Genossen entgegen.[569] Für den Sieg ist weltanschauliche Klarheit unentbehrlich.
Wie Morelly und Babeuf entwickelt Dézamy die alte materialistische Milieutheorie zu kommunistischen Konsequenzen. Das Hauptproblem sieht er darin, Bedingungen zu finden, die jeden Interessenantagonismus ausschließen, alle individuellen Bestrebungen miteinander harmonisieren und die drei Grundelemente echter Gesellschaftlichkeit verwirklichen: Freiheit oder Einheit des Ziels, Gleichheit oder Einheit der Mittel, und Brüderlichkeit oder Einheit des Handelns.[570] „Jede Produktion beruht auf Arbeit. *Alle*, die gesellschaftliche Produkte verbrauchen, müssen daher *an der Arbeit teilnehmen.* Und da die Gesellschaft als solidarischer Bund gegen alle Zufälle und Unvollkommenheiten einen Austausch gegenseitiger Hilfsleistungen, eine Verschmelzung aller Willensbestrebungen, aller Interessen, aller Fähigkeiten und Anstrengungen verlangt, so muß man, um die Gesetze der Natur zu befolgen und das Prinzip der Assoziation vollständig zu verwirklichen, damit anfangen, den Grund und Boden und alle gesellschaftlichen Produkte

zu einem einzigen großen *gesellschaftlichen Besitz* machen."[571]

Anders als Blanqui, der jegliche utopische Zukunftsmalerei verabscheut, legt Dézamy Wert auf anschauliche, wenngleich nicht romanhaft-sentimentale, sondern logisch-systematische Darlegung der Daseinsprinzipien einer kommunistischen Ordnung, darauf bedacht, ihre Lebensfähigkeit und Überlegenheit darzutun. In der Gütergemeinschaft gehören – Dinge des persönlichen Bedarfs ausgenommen – alle natürlichen und produzierten Reichtümer der Gesellschaft, sie plant Produktion und Verteilung. Außer Kindern, Alten, Kranken und Invaliden arbeiten alle ihren individuellen körperlichen und geistigen Kräften wie Neigungen gemäß, und jeder erhält den seinen persönlichen Bedürfnissen entsprechenden Anteil am gemeinsam Geschaffenen. Dézamy wendet sich ebenso entschieden gegen das saint-simonistische Leistungsprinzip, das die Gefahr einer neuen Eliteherrschaft heraufbeschwöre[572], wie gegen eine Vergröberung des Gleichheitsprinzips, die noch in Pillots Formel der „absoluten Gleichheit" anklingt. Die Gesellschaft hat nicht natürliche Vorzüge zusätzlich zu honorieren, sondern die mannigfachen Fähigkeiten ihrer Mitglieder zu harmonisieren. Daher gebühren größeren Fähigkeiten nicht größere Rechte, sondern größere Aufgaben. „Seien wir überzeugt, das Talent findet seinen Lohn in sich selbst; etwas hinzufügen wollen, hieße es herabwürdigen." Das einzige, was berühmte Männer verlangen, ist, „daß die Gesellschaft sie in ihren Arbeiten schützt, ihre Werke verwendet, ihnen die zu ihrer Arbeit nötige Muße, Sicherheit, Bequemlichkeit, Bibliotheken, Arbeitsräume, Museen usw., also Material und Arbeitsbedingungen sichert".[573]

Dézamys Vorstellungen von den Lebens- und Arbeitsbedingungen zehren in vielem von Fourier, obgleich er dessen technisch wenig entwickelte Arbeitsorganisa-

tion und den sozial geschichteten Verteilungsmodus ablehnt. Insgesamt verliert bei ihm das Profil der Volkswirtschaft den überwiegend agrarischen Akzent älterer kommunistischer Theorien. Er mißt der städtischen Industrie, aber auch der Industrialisierung der Landwirtschaft großes Gewicht bei. Eine wesentliche Rolle bei der erwarteten Steigerung der Arbeitsproduktivität auf das Fünffache und Herabsetzung der täglichen Arbeitszeit auf fünf bis sechs Stunden spielen nicht mehr bloß Rationalisierung von Produktion und Verteilung, Verbesserung der Arbeitsbedingungen und größere Arbeitsfreude sowie die Abschaffung des Parasitismus und das Verschwinden unnützer Berufe – darunter des „gefräßigen Geschlechts" der Juristen, Historiker und Marktschreier aller Art, der Kleinhändler und Prostituierten, der Berufssoldaten und Waffenproduzenten, der Verwaltungs-, Steuer- und Zollbeamten –, sondern auch Maschinerie und Chemie.[574]
Anders als Pillot und der Humanitaire Jean-Joseph May befürwortet Dézamy Luxus und Überfluß. Sein Bild kommunistischer Verhältnisse zeichnet ähnlich dem Fouriers ein Leben in beträchtlichem Wohlstand mit komfortablen Wohnungen, abwechslungsreicher und qualitativ hochwertiger Kleidung und Ernährung. Energisch wendet er sich gegen den Kulturpessimismus der zeitgenössischen Jünger Rousseaus. Er findet ihn zwar verständlich, aber kurzsichtig. Denn Kunst, Wissenschaft und ein gewisser Luxus gehören wie die Reize der Natur, die Köstlichkeiten der Liebe, der Freundschaft und des geselligen Lebens zu den Elementen des Glücks. Im Kommunismus, wo sie aus einem Privileg zum Besitz aller geworden, veredeln sie die Menschen intellektuell und moralisch.[575]
Der physischen und kulturellen Erneuerung des Menschengeschlechts dient eine für alle Kinder und Jugendliche, Mädchen wie Jungen, gleiche und unentgeltliche

Erziehung. Sie sorgt für die Ausbildung aller Talente, für die harmonische Entwicklung der physischen, geistigen und charakterlichen Anlagen und für die Pflege des Gemeinschaftsgeistes. Ein polytechnischer Unterricht verbindet Theorie und Praxis und bemüht sich um die Ausbildung in mehreren Berufen. Ihr ganzes Leben lang sind alle Mitglieder der Gesellschaft sowohl manuell wie geistig und künstlerisch tätig. Damit werden Vereinseitigung und Verarmung des menschlichen Wesens ebenso verschwinden wie die Kluft zwischen geistiger und körperlicher Arbeit und zwischen Stadt und Land.[576]

Gleich den „Humanitaires" verurteilt Dézamy Cabets Kult der patriarchalischen Familienidylle mit dem unrationellen „Plunder der kleinen Hauswirtschaft", der Machtposition des Vaters und der untergeordneten Stellung der Frau. Ebenso scharf weist er die Unterstellung zurück, die völlige Gleichberechtigung der Frau und eine allein auf Liebe gegründete, auflösbare Bindung der Partner laufe auf Weibergemeinschaft hinaus. Unter Bedingungen, da gesellschaftliche Dienstleistungen die Frau von ihrer zusätzlichen Bürde entlasten, da Geld und Standesrücksichten keine Rolle mehr spielen und da die Sorge um die Kinder kein Grund mehr sein muß, erkaltete Beziehungen aufrechtzuerhalten, wird das Verhältnis zwischen Mann und Frau, wie Dézamy meint, inniger, kulturvoller und dauerhafter, weil anspruchsvoller sein.[577]

Dézamys Vorstellung von der künftigen politischen Organisation knüpft sich an Saint-Simons Idee, den Staat aus einem Unterdrückungsapparat in ein Verwaltungsorgan zu verwandeln. Sobald das Leben der Menschen den Erfordernissen ihrer Natur entspricht, gesellschaftliches und individuelles Interesse Hand in Hand gehen und eine hohe Allgemeinbildung das Notwendige einsehbar macht, können Zwang und Gesetze nach und nach allgemein befolgten Regeln,

Grundsätzen und Gewohnheiten weichen. Im kommunistischen „Parlament" sitzen sachkundige Vertreter aller Zweige der Produktion, Kunst und Wissenschaft, einschließlich Frauen. Sie kümmern sich um die Förderung der Produktion in allen Bereichen und ihre Standortverteilung, um die Versorgung und um die Erziehung; sie publizieren praktische Erfolge, Neuerungen und Entdeckungen von allgemeinem Interesse. Das Verwaltungsgefüge staffelt sich von den Gemeinden über Provinzen und Republiken bis zur kommunistischen Weltgemeinschaft. Dézamy meint, Bildung und Kenntnis der gesellschaftlichen Gesetze würden jeden Bürger instand setzen, die öffentlichen Angelegenheiten zu regeln; er will die Leitung nicht ständigen Vertretern, sondern im jährlichen Wechsel einzelnen Gemeinden übertragen.[578]
Dézamy träumt von einer kommunistischen Völkerfamilie, in der trennende Grenzen und Sprachen verschwinden. Bei ihm erhalten die Fourierschen Aufbauarmeen, die dereinst die militärischen Armeen ablösen, einen ausgeprägt internationalistischen Akzent. Sie sollen nicht nur jugendliche Abenteuerlust und Tatendrang befriedigen und grandiose Vorhaben bewerkstelligen, sondern vor allem das Gemeinschaftsgebäude festigen und das kommunistische Prinzip um den Erdball tragen, die Völker brüderlich miteinander verbinden und schwächeren Nationen helfen. Das Zusammenwirken von Angehörigen verschiedener Völker wird in ihren eigenen Reihen nationale Borniertheit überwinden und sie zu einem wesentlichen Bindeglied der kommunistischen Völkerfamilie machen.[579]
Dézamys Abriß der kommunistischen Zukunft der Menschheit ist nicht frei von naiven Zügen; aber er verarbeitet die Erwartungen der Arbeiter seiner Zeit von einer sorglosen, glücklichen Welt und gibt ihnen ein Ziel, für das zu kämpfen sich lohnt. Noch 1847 stößt die Polizei bei Haussuchungen in den Wohnun-

gen von Mitgliedern der „Materialistischen Kommunisten“ auf seine Schriften. Dennoch stellen das theoretische Niveau und die systematische Form der Darlegung, aber auch die philosophische Begründung hohe Ansprüche an den Leser und setzen der Verbreitung Grenzen.
Dézamy weiß das und gibt 1843 mit den Arbeiterkommunisten J. J. Navel und Jules Gay den *Almanach der Gütergemeinschaft* heraus, der auch in der deutschen Publizistik starken Widerhall findet.[580] Diese damals beliebte Form eines Sammelbandes erlaubt, bestimmte Hauptfragen einem größeren Kreis darzulegen. Der Almanach enthält einen von Navel unterzeichneten Auszug aus Dézamys *Gesetzbuch,* den Weller 1848 in deutscher Sprache verlegt.[581]
Die Haltung der Behörden bestätigt die kräftige Resonanz des Almanachs. Obgleich er nichts enthält, was man nicht auch Dézamys Hauptwerk vorwerfen könnte, und die gesetzliche Frist zur Beschlagnahme verstrichen ist, bringt er Dézamy Ende März 1844 wegen Verletzung der öffentlichen und religiösen Moral, Angriffe auf das Eigentum und Aufreizung zur Mißachtung der Gesetze für vier Monate ins Gefängnis und halst ihm 200 Francs Geldstrafe zusätzlich der Verfahrenskosten auf.[582]
Unermüdlich hämmert Dézamy den Arbeitern ein, daß sie ein eigenes Programm brauchen, um das sie sich sammeln, und eine selbständige Organisation, in der sie ihre Einheit schmieden können. Denn anders vermögen sie gegen die ökonomische, politische und geistige Macht des Kapitals nichts auszurichten. „Sollten sich Proletarier, Anhänger der Gleichheit, an jenen Kämpfen [der Opposition] beteiligen und ihre Kraft für irgendeine der miteinander zerstrittenen Gruppierungen vergeuden, und sei es für diejenigen unserer rein politischen Republikaner, so wäre das für mich der offenkundige Beweis, wie schlecht sie ihre eigent-

lichen Interessen verstehen."[583] Unablässig kämpft Dézamy gegen Cabets Halbheiten und sucht die Arbeiter davon zu überzeugen, daß die Festigkeit und Schlagkraft ihrer Organisation mit der Klarheit, Solidität und Einmütigkeit ihrer ideologischen Haltung steht und fällt. Er betont, die Einheit sei keinen Pfifferling wert, wenn sie mit weltanschaulichen Zugeständnissen erkauft werde. Dézamys Forderung nach einer selbständigen, einheitlichen programmatischen Plattform entspricht dem geschichtlichen Erfordernis und findet im ersten Versuch eines Minimal- und Maximalprogramms bei den „Proletarischen Gleichheitsfreunden" ihren Niederschlag. Die Organisationen, die er zu schaffen sich müht, sind notgedrungen noch keine Massenpartei des modernen Industrieproletariats. Sie vermögen die sektenhaften Züge ihrer Epoche noch nicht abzustreifen. Ihrem Programm fehlt die wissenschaftliche Begründung. Aber der Anfang ist gemacht.

Der Aufschwung der spontanen proletarischen Kämpfe Anfang der vierziger Jahre bestärkt Dézamy in seiner babouvistischen Überzeugung, der Weg zum Kommunismus werde unvermeidlich über einen Volksaufstand führen; aber „diese Revolution wird die letzte sein" und „den Schlund der Revolutionen für immer schließen".[584] Den Hauptakteur sieht er im Proletariat. Ganz wenige nur messen der Rolle der Arbeiter in der bevorstehenden Revolution so großes Gewicht bei wie Dézamy. Allerdings deutet auch er die Revolutionen nur als Symptome, „die der Menschheit von Zeit zu Zeit verkünden, daß sie auf falschem Wege wandelt",[585] und sein Begriff des Proletariats meint ebenfalls nur die Masse der Ärmsten im arbeitenden Volk. Die Verfasser des *Almanach von 1843* empfinden zwar das Ungenügende der bisherigen Differenzierung und unterscheiden nunmehr zwischen Proletariern, die nichts oder nicht das Lebensnötige haben, Bourgeois,

deren Einkünfte die vernünftigen Bedürfnisse übersteigen, und Kleinbürgern, denen ihre Einkünfte das Lebensnotwendige sichern.[586] Aber die alte babouvistische Klassenbestimmung nach dem Einkommen gibt keine exakte Analyse der Klassen und der ökonomischen Grundlagen des Klassenkampfes her. Auch Dézamy und seine Freunde bleiben trotz unbestreitbarer Verdienste für den proletarischen Befreiungskampf im Utopischen stecken. Das Unvermögen, die materiellen Triebkräfte der Geschichte bloßzulegen, äußert sich in Dézamys Überzeugung, daß im Grunde der Kommunismus schon 1793 triumphieren konnte, wenn die Bergpartei mehr Verständnis für die Gemeinschaft bezeugt, Feudalismus und Monopol mit der Wurzel ausgerissen und sich auf die echten Demokraten gestützt hätte. In der 1848 errungenen bürgerlichen Republik können sie wiederum nur ein erneutes Scheitern ihrer Bestrebungen erblicken. Dennoch legt ihr Kampf um die rote Republik Frankreich die bürgerliche Republik in den Schoß. In der Sammlungsbewegung der linken Kräfte bilden, wie Marx und Engels betonen, „die Kommunisten zur Zeit der Februarrevolution bei weitem die stärkste Fraktion des revolutionären Proletariats".[587]
Dézamy führt den Reichen wiederholt vor Augen, daß eine kommunistische Ordnung auch ihnen mehr Glück bietet als die derzeitige und daß es in ihrer Hand liegt, der Menschheit eine neue blutige Revolution zu ersparen. Doch seine illusionslose Beurteilung der Klassenantagonismen im allgemeinen und seine Konzeption der Übergangsperiode im besonderen lassen keinen Zweifel, wie vage ihm solche Möglichkeit erscheint. Denn er bekämpft Cabets Vorschlag einer fünfzigjährigen Übergangsperiode unter Beibehaltung des Privateigentums und Verzicht auf allgemeine Arbeitspflicht vor allem aus zwei Gründen: Erstens würden die gestürzten Ausbeuter in dieser Atempause

unweigerlich eine Chance erblicken, ihre ökonomischen Machtpositionen auf jede Art und Weise zu Intrigen und Spekulationen zu nutzen. Zweitens wäre eine so lange Beibehaltung des Privateigentums auch deshalb unheilvoll, weil sie den Enthusiasmus des Volkes lähmte, das ständig die Rückkehr der alten Ordnung und die Rache der Bevorrechteten fürchten müßte. Deshalb will Dézamy die Ausbeuter unverzüglich und endgültig entmachten, nicht durch politischen Terror, der nur die Zahl der Feinde unnötig vermehren würde, sondern ökonomisch. Er will ihnen das alleinige Mittel ihres Einflusses nehmen, sie am Nerv ihrer Tyrannei treffen: am Eigentum und am Geld.[588] Sicher werden sie dann das Volk der Gewalt und der Unterdrückung bezichtigen, und ihrerseits mit Recht. Unter keinen Umständen aber darf sich die revolutionäre Macht von ihrem Gefasel über Humanität und Großmut beirren lassen. Dem besiegten Gegner die Waffen zurückzugeben, hieße, das Volk erneut in Ketten zu schlagen. Nach dem endgültigen Sieg des Kommunismus wird es mehr Großmut und Menschlichkeit geben als jemals zuvor. Sollten sich die Besiegten jedoch zu gewaltsamem Widerstand zusammentun, dann wird es ein leichtes sein, sie zu zerschmettern.
Wie Blanqui hält Dézamy eine revolutionäre Übergangsdiktatur für unumgänglich. Ihre Aufgaben sind die seit Babeuf geläufigen: Sie hat die Reichen zu enteignen, die Grenzen gegen die äußere Konterrevolution zu schützen und unverzüglich die dringlichsten Bedürfnisse des arbeitenden Volkes an Wohnraum und allen nötigen Bedarfsgütern zu sichern. Die ehemaligen Privilegierten werden einige Zeit brauchen, um sich mit der neuen Sachlage abzufinden; schließlich aber werden sie freiwillig ihre Selbstisolierung aufgeben. Bis dahin sollte man ihnen wie den andern das zum Leben Notwendige, Nützliche und Angenehme überlassen.[589]

Wiederum beschäftigt sich Dézamy weniger mit dem Aufbau einer kommunistischen Volkswirtschaft als mit der Verteilung, und allgemein bereitet ihm die ideologische Mobilisierung der Massen für die neue Ordnung mehr Sorge als die Ökonomie. Gegen die ikarischen Illusionen vom gewaltlosen Weg zum Kommunismus aber werden die Arbeiter hinreichend gewappnet.

Je weiter die reifsten Vertreter innerhalb des überlieferten Denkgerüsts vorpreschen, um so schroffer stoßen sie sich an seinen Schranken. Solange der Aufschwung der spontanen Arbeiterbewegung anhält, können sich alle Kommunisten über die Schwächen ihrer Weltanschauung noch einigermaßen hinwegtäuschen. Die Mitte der vierziger Jahre vorübergehend eintretende Flaute indessen führt bei den französischen Kommunisten nicht anders als bei den deutschen in London und in der Schweiz zu einer ideologischen Krise. Die Unzulänglichkeit des philosophischen Instrumentariums sowohl zur Erklärung bestimmter Erscheinungen wie zur praktischen Orientierung werden empfindlicher fühlbar. Auch Dézamy spürt das Schüttere der theoretischen Basis seiner Geschichtsdeutung. Das belegen zwei Mitte der vierziger Jahre von ihm angekündigte Werke, die deutlich die Richtung zeigen, in der er sucht und in der er sich verrennt. Er spricht von einem zweibändigen Werk über *Die Physiologie in ihren Beziehungen zur gesellschaftlichen Organisation,* worin er die ganze Gesellschaftstheorie unmittelbar aus den Gesetzen des menschlichen Organismus ableiten will.[590] Fast gleichzeitig kündigt er in einem vierzehnseitigen Prospekt eine vierbändige *Physiologische Geschichte der Französischen Revolution* an, an der er bereits seit mehreren Jahren arbeite.[591] Sosehr er sich müht, die Fesseln des mechanischen Materialismus zu sprengen, er kommt aus der abstrakt-natürlichen Geschichtsauffassung nicht heraus, die sich be-

gnügt, die gesellschaftlichen Gesetze aus der Analyse des menschlichen Organismus, seiner physischen, geistigen und moralischen Bedürfnisse und Fähigkeiten und der inneren und äußeren Bedingungen, die sie beeinflussen, zu entwickeln.

Herber noch als im Theoretischen wird die eigene Unzulänglichkeit in der programmatischen Orientierung der Arbeiterbewegung empfunden. Dies reflektieren deutlich Dézamys Schriften aus diesen Jahren, in denen er seine Genossen zu ermutigen sucht, nicht vor der Kluft zwischen Ideal und Wirklichkeit zu resignieren, und ihnen eine Art Zwischenlösung vorlegt, um in der Zeit der revolutionären Ebbe die Fäden zur Massenbewegung nicht aus der Hand zu verlieren.

1845 schlägt Dézamy die Gründung einer Gesellschaft für innere und auswärtige Kolonisierung vor, um kommunistische Produktionskolonien ins Leben zu rufen, ähnlich den Owenschen, die er 1844 auf einer Englandreise kennenlernt, aber mit schärferem industriellem Profil.[592] 1846 erweitert er das Vorhaben und greift dabei vom Saint-Simonismus belebte spontane Bestrebungen der Arbeiter auf. Gegen den ökonomischen Druck der Finanzoligarchie, gegen ihr Monopol der Investitionskredite und ihre Allmacht im Großhandel entwirft er ein ganzes System von „Banken", die sich durch Kapitalisierung des Grundeigentums die nötigen Fonds verschaffen, den Arbeitern Kredite zum Erwerb von Produktionsmitteln gewähren und den Austausch der Produkte in die Hand nehmen.[593] Dieses Projekt soll „der elenden und abhängigen Lage der breiten Massen alsbald ein Ende bereiten", alle Produktionszweige beleben, stabilisieren und einander näherbringen und – Finanzhyänen wie Rothschild ausgenommen – „alle Interessen zugleich fördern und unter einer Fahne sammeln".[594] Das Ganze kann als ökonomisches Programm für eine Einheitsfront der gesamten Opposition, einschließlich der mit der Wirt-

schaftspolitik unzufriedenen Industriellen, gegen das Juliregime gelten.
Theoretisch könnte man das Projekt als totalen Bruch mit der bisherigen Position und als grotesken Abfall in kleinbürgerliche Illusionen nach der Art Louis Blancs und der Saint-Simonisten auffassen, ließe Dézamy nicht durchblicken, daß er darin nur eine notdürftige Übergangslösung sieht. Zudem mausert sich das Vorhaben 1848 in seinem *Programm der Linksparteien,* mit dem er für die Nationalversammlung kandidiert, zu einem Nationalisierungsplan des gesamten Kreditwesens, ergänzt durch eine Progressivsteuer und eine Erbschaftssteuer für Erben entfernter Grade bis zu 50 Prozent, der es der roten Republik ermöglichen soll, binnen weniger Jahrzehnte das gesamte bewegliche und unbewegliche Privateigentum in die Hand zu bekommen.[595]
In der Suche nach derartigen Wegen, die Kluft zwischen Theorie und Praxis zu überbrücken, manifestiert sich ebensosehr aufdämmerndes Begreifen der Schranken des überlieferten Denkens wie Unvermögen, sie zu durchbrechen. Gleichwohl verknüpfen sich die ersten selbständigen ideologischen und programmatischen Schritte der frühen proletarischen Bewegung unlöslich mit Dézamys Wirken. Mit Recht spricht der sowjetische Experte der Geschichte des vormarxistischen Sozialismus und Kommunismus V. P. Wolgin von Dézamy als einem der größten Vertreter des utopischen Kommunismus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts.[596]

8. *Louis-Auguste Blanqui*

Wirkt Dézamy seiner ganzen Natur nach mehr als Theoretiker, so ist Blanqui durch und durch Politiker. Was für Dézamy der ideologische Kampf, das Pam-

phlet, bedeutet für Blanqui die praktische Politik, die Organisation der Vorhut, die revolutionäre Aktion, die Barrikade. Obgleich drei Jahre jünger als Dézamy, beginnt seine politische Tätigkeit mehr als ein Jahrzehnt früher. Von der Schulbank weg sammelt der Neunzehnjährige 1824 erste politische Erfahrungen in den Reihen der Carbonari. 1827 kämpft er bereits führend in der revolutionären Studentenbewegung, handelt sich drei Verwundungen im Straßenkampf und und eine Akte bei der Geheimpolizei ein. 1830 greift er als einziger in der Redaktion der saint-simonistischen Zeitung *Le Globe* bei den ersten Anzeichen des Sturms zur Flinte. 1831 bringt ihn ein Studententumult erstmals für drei Wochen nach Sainte-Pélagie. Anlaß der Protestdemonstration war eine akademische Rüge, die Blanqui als Verfasser einer Protestresolution des Studentenkomitees gegen die antidemokratische Politik der Julimonarchie erhält. Die folgenden Jahre sind angefüllt mit politischer und organisatorischer Tätigkeit in den Volksgesellschaften und sozialtheoretischen und politischen Studien.
Im Februar 1832 mit den führenden Mitgliedern der „Volksfreunde" im Prozeß der Fünfzehn vor Gericht gestellt, legt Blanqui in seiner Verteidigung die Klassengegensätze seiner Epoche in einer Weise bloß, wie es sich seit Babeuf kein Gerichtstribunal mehr anhören mußte (siehe Textteil, S. 507 ff.). Trotz des Freispruchs der Geschworenen verurteilt ihn der Gerichtshof wegen Mißachtung des Gerichts zu einem Jahr Gefängnis und 200 Francs Geldstrafe. Das nachdrückliche Bekenntnis zum Proletariat, das Blanqui dort ablegt, ist keine Floskel. Seit dem ersten Lyoner Aufstand und seinem Kontakt mit Buonarroti atmen seine Worte und Taten babouvistischen Geist. Fortab verschweißt sich sein ganzes weiteres Leben mit der französischen Arbeiterbewegung. Er organisiert ihre erste politische Avantgarde, impft sie mit dem Be-

wußtsein ihres Klassengegensatzes zur Bourgeoisie und hilft ihr bei ihren ersten Schritten auf dem politischen Kampfplatz. Er orientiert sie auf den Kampf um die Macht und gewöhnt sie an den Gedanken einer revolutionären Übergangsdiktatur.
Die blutige Niederlage der Republikaner bei Saint-Merry im Juni 1832 erfährt Blanqui im Gefängnis. 1834, nach der erneuten Niederlage, sammelt er mit Barbès die zersprengten Elemente in der geheimen „Gesellschaft der Familien". Im gleichen Jahr redigiert er seine Zeitschrift *La Liberté,* die sofort verboten wird. Der Aufsatz *Wer die Suppe kocht, soll sie auch essen dürfen,* den er für sein Blatt entwirft (siehe Textteil, S. 514 ff.), bezeichnet seinen Übergang vom revolutionären zum sozialen Demokraten babouvistischer Tendenz; er verrät die sozialtheoretischen Semester, die er wie viele andere Babouvisten in Sainte-Pélagie absolvierte. 1835 finden wir Blanqui in engem Kontakt mit Buonarroti unter den Verteidigern der Angeklagten im Monstreprozeß vom April. Ein Jahr darauf wird er als Leiter einer geheimen Munitionswerkstatt mit Arbeitern und Studenten verhaftet und zu zwei Jahren Gefängnis verurteilt, aus dem ihn eine Amnestie nach acht Monaten befreit. Noch unter Polizeiaufsicht, hält er in seinen Händen die politischen Fäden der neuen geheimen „Gesellschaft der Jahreszeiten". Nach dem mißglückten Maiaufstand 1839 wird er erstmals zum Tode verurteilt und zu lebenslänglichem Zuchthaus begnadigt. Erst die Februarrevolution 1848 entläßt ihn und alle politischen Gefangenen erneut ins politische Leben.
Einen Tag nach der Abdankung Louis Philippes langt Blanqui in Paris an, spricht noch am gleichen Abend auf einer Versammlung im Prado. Seine Anhänger befürchten eine Neuauflage der Prellerei von 1830, nachdem die provisorische Regierung es abgelehnt hat, die rote Fahne auf dem Rathaus zu hissen (siehe Text-

teil, S. 522 f.). Sie bestürmen ihn, sich an die Spitze eines Handstreichs zu stellen und die provisorische Regierung aus dem Sattel zu heben. Der alte Verschwörer indes, erst wenige Stunden in Freiheit, findet sich in der komplizierten Situation erstaunlich rasch zurecht, bewahrt seine Kaltblütigkeit, beweist hervorragendes politisches Orientierungs- und Urteilsvermögen und widersetzt sich dem abenteuerlichen Plan zur Verblüffung der Heißsporne: Die Revolution ist bis jetzt nicht mehr als eine gelungene Überraschung; Frankreich ist alles andere als republikanisch gesinnt. Eine neue Umwälzung mit sozialrevolutionären Elementen an der Spitze riefe die Reaktion nicht bloß in der Provinz, sondern auch in Paris auf den Plan. Noch gelingt es ihm, eine Unbesonnenheit zu verhindern.

Der Dreiundvierzigjährige, den achteinhalb Jahre physischer und moralischer Martern zum Greis gemacht haben, entfaltet in seinem gebrechlichen, ausgemergelten Körper eiserne Energie und erstaunliche Aktivität.[597] Bereits am Abend seiner Rückkehr gründet er mit Dézamy die „Société républicaine centrale" (Zentrale Republikanische Gesellschaft), in der er den Vorsitz führt. Im Volksmund heißt sie trotz Blanquis Protest einfach „Blanquiclub",[598] unter allen Clubs ist er der von der Regierung am meisten gefürchtete[599] und verleumdete; reaktionäre Schreihälse schimpfen ihn eine wahre Mörderhöhle. Hier sammelt Blanqui die kommunistischen Arbeiter und revolutionären Linken. Abend für Abend analysiert er die politische Lage, erläutert die notwendigen Maßnahmen und organisiert die nächsten Aktionen. Auch unter kompliziertesten Bedingungen behält er den politischen Überblick und bewährt sich nach einem Wort von Marx als „Kopf und Herz der proletarischen Partei in Frankreich".[600] Er geht zu den Arbeitern in die Vorstädte, hält dort Kundgebungen ab und spricht auf Versammlungen in Fabriken und Werkstätten. Dring-

lich rät er ihnen, die Waffen nicht aus der Hand zu geben.[601]

Anders als Dézamy fasziniert Blanqui, wo immer er auftritt, als Redner. Er haßt Geschwätz und redet nie, um zu reden, sondern spricht stets zur Sache. Die Brillanz seines Stils besticht nicht durch blumige Wendungen, sondern durch gedankliche Präzision. Jedes Wort trifft wie ein Peitschenhieb. Die Reaktion läßt ihn nicht lange zu Worte kommen. Schon im Februar 1832, ganz jung noch, packte er seine Zuhörer in der „Gesellschaft der Volksfreunde", und dort saßen keine politischen Anfänger. Sein Auftreten 1848 in seinem Club und in Arbeiterversammlungen, in Werkstätten und auf Kundgebungen verschafft ihm ungeheure Autorität. Alle Zeitgenossen bestätigen das. Alexander Herzen berichtet: „Ihn liebten nicht so viele wie Barbès; aber ihm hörten mehr zu."[602] Der Sekretär Ledru-Rollins, Alfred Delvau, bestätigt: „Seine Redegewalt war ungeheuer. Seine schrill durchdringende, metallene und gleichwohl verhaltene Stimme elektrisierte die Zuhörer wie der dröhnende Schlag einer Trommel ... Sein mathematisch denkendes Hirn arbeitete nur mit konkreten Angaben ... Blanquis Beredsamkeit und sein Charakter gleichen weniger dem unter der Asche glimmenden Feuer als dem Gletscher unter der Lava."[603]

Was Blanqui binnen kurzem zum „General" der proletarischen Partei in Frankreich macht, sind in erster Linie seine ungewöhnlichen politischen Fähigkeiten. „Den revolutionären Instinkt, die rasche Entschlossenheit Blanquis hat nun einmal nicht jeder", schreibt Engels.[604] Mit seltener politischer Hellsicht prophezeit er am 26. Februar, einen Tag nachdem eine Demonstration von 200 000 Menschen und ihr Sprecher Raspail der im Rathaus tagenden provisorischen Regierung die Ausrufung der Republik abgezwungen haben, deren Fall. Der gleichen nüchternen Beurteilung der

Lage, namentlich in den Provinzen, entspringt sein verbissener Kampf für den Aufschub der Wahlen, um Zeit für die Aufklärung des Volkes zu gewinnen. An der Spitze der Massendemonstration vom 17. März marschiert Blanqui mit seinem Club zum Rathaus und erreicht den Aufschub der Wahlen wenigstens bis zum 23. und 24. April. Er weiß, daß das nicht genügt. Dennoch verzeihen die Honoritäten dem „kleinen schmächtigen Mann in seinem schäbigen schwarzen Anzug" ihre Kapitulation nicht. Herzen berichtet: „Die provisorische Regierung fürchtete den unerbittlichen Mann. Was immer sie tat, fortwährend fühlte sie seinen, bösen, ironischen Blick im Rücken."[605] „Allein der Name Blanqui läßt jeden Konterrevolutionär erbleichen", bestätigt Proudhon, der besonderer Sympathien für Blanqui wahrhaftig nicht verdächtigt werden kann.[606] Um Blanquis rasch wachsenden Masseneinfluß zu untergraben, die revolutionäre Volksbewegung zu spalten und politisch zu köpfen, holen Blanquis Feinde zum hinterhältigen Schlage aus. Am 31. März veröffentlicht der Ledru-Rollin nahestehende Journalist Taschereau in seiner *Revue rétrospective,* die von Thiers heimlich protegiert wird[607], unter dem Titel *Einzelheiten über die Ereignisse des 12. Mai 1839* die Abschrift eines angeblichen Protokolls über *Aussagen von X vor dem Innenminister am 22., 23. und 24. Oktober 1839.* Das waren die Tage nach Blanquis Verhaftung. Diese „Enthüllungen" enthalten nichts, was man inzwischen nicht ohnehin weiß; keiner Untersuchungsbehörde sind sie bisher unter die Augen gekommen; sie tragen keine Unterschrift, und vergeblich verlangt Blanqui die Vorlage des Originals. Das Machwerk, das Blanqui zum Spitzel stempeln soll, trägt so unverkennbar die Handschrift von Polizeiinformanten, daß selbst Gegner Blanquis es für eine Fälschung halten. Maurice Dommanget, der seit einem halben Jahrhundert alle Stationen des Kampfes

und Martyriums Blanquis erforscht, gelang es, minutiös Hintergründe und politische Motive auszuleuchten, denen das infame Bubenstück seine Herkunft verdankt.[608] Doch der Hieb sitzt; er kommt im Augenblick des größten Masseneinflusses; und selbst dort, wo er keine Zweifel sät, beschäftigt er die roten Republikaner wochenlang.

Die Zusammensetzung der aus den Aprilwahlen hervorgegangenen konstituierenden Nationalversammlung gibt Blanqui recht. Auf einen Demokraten oder Sozialdemokraten kommen zehn Legitimisten, zwanzig Orleanisten und fünfzig Bourgeoisrepublikaner. Blanqui, Raspail und Proudhon sind nicht einmal in Paris durchgekommen. Diese konservative „Volksvertretung" ohrfeigt sogleich, ohne mit der Wimper zu zukken, die proletarischen Illusionen von der Ankunft der roten Republik. In einem ihrer ersten Dekrete schafft sie sich das zur Gewohnheit gewordene Recht der Massen zu kollektiven Petitionen vom Halse. Das Pariser Proletariat schlägt prompt zurück, mit dem einzigen Resultat, daß es seine politischen Köpfe verliert.

Blanqui sieht auch dies voraus. Am 14. Mai beschließen die Clubs, sich am folgenden Tag in einer Massendemonstration das gestohlene Recht zurückzuerobern. Blanqui bekämpft das Vorhaben in seinem Club. Im späteren Prozeß in Bourges erklärt er, warum: Der Zeitpunkt war schlecht gewählt, das Volk nicht genügend vorbereitet; er fürchtet, was sich im blutigen Juni bestätigt, daß sich das Proletariat isolieren wird. Man spielt nicht mit dem Aufstand und macht ihn nicht aus dem Stegreif, erklärt er. Der Aufstand ist weder ein Sport noch eine Sache von Schwätzern.[609] Blanqui schwimmt einsam gegen den Strom, seine Warnung geht in der aufkochenden Massenempörung unter. Als er sie nicht verhindern kann, marschiert er mit seinem Club mit. Aber es kommt, wie er fürchtet.

Es bleibt bei keiner bloßen Protestdemonstration. Gerechtfertigter Massenzorn, Linksradikalismus und einige im Dunkeln bleibende Drahtzieher spielen einander in die Hände.[610] Die Masse stürmt am 15. Mai die Nationalversammlung und jagt sie auseinander. Die Bourgeoisie reibt sich die Hände. Nunmehr kann sie sich zur Rettung ihrer Demokratie ungeniert des Terrors bedienen.

Die führenden Vertreter der revolutionären Clubs treffen sich nach neunmonatiger Untersuchungshaft im März und April 1849 vor einem eigens zu diesem Zweck berufenen Obersten Gerichtshof in Bourges wieder. Blanqui hat sich hier für eine Kundgebung zu verantworten, die er vergeblich zu verhindern suchte. Nach einem Intermezzo von wenigen Wochen der Freiheit hebt für ihn ein fast ununterbrochenes siebzehnjähriges Martyrium an. Dem Tribunal in Bourges erklärt er: „Alles, womit man mich zu treffen sucht, zielt gegen die Revolution. Das gereicht mir zur Rechtfertigung und zur Ehre. Die siegreiche Revolution hat mich meinem gewohnten Verlies entrissen, dem ich nach zwölf Jahren kaum entronnen bin; die verratene und verlorene Revolution wirft mich in mein Verlies zurück."[611]

Am 15. August 1859 amnestiert, kämpft Blanqui sofort gegen das zweite Kaiserreich. Unter den Augen der Polizei sammelt sich um ihn eine kleine Schar von Anhängern, die ihn liebevoll „den Alten" nennen. Seine starke Persönlichkeit, die unerschütterliche Standhaftigkeit und beispiellose Hingabe an seine Sache, die mit scharfem Intellekt gepaarte feine Ironie und der unverwüstliche Optimismus ziehen besonders junge Leute unwiderstehlich an. Aber die kaiserlichen Behörden fackeln nicht lange, stellen ihn im Juni 1861 erneut vor Gericht und sperren ihn abermals vier Jahre ein. Vom Präsidenten befragt, ob er trotz fünfundzwanzig Jahren Gefängnis noch im-

mer an seiner Überzeugung festhalte und an den Sieg seiner Ideen glaube, entgegnet Blanqui, ohne zu zögern: „Ja, bis zum Tode!“[612]
Im Gefängnis Sainte-Pélagie gruppieren sich Arbeiter, republikanische Studenten und Intellektuelle um ihn. Es bildet sich der Kern einer Geheimorganisation, die nach dem Muster der Gesellschaften des Juliregimes Intellektuelle und Arbeiter vereinigt, die Organisation der Blanquisten, die sich am Ende des Kaiserreichs auf 2 500 kampfentschlossene Männer stützt.
Im März 1864 erfordert Blanquis untergrabene Gesundheit eine erneute Überführung ins Spital. Von dort veröffentlicht er einige Broschüren gegen die parlamentarische Opposition, in der er hellseherisch die unheilvollen Drahtzieher der künftigen Republik brandmarkt. Außerdem gibt er vom Krankenbett aus zweimal wöchentlich die Zeitschrift *Candide* heraus, die, obgleich ein vorwiegend theoretisches Organ atheistischen, philosophischen und sozialtheoretischen Charakters, schon nach der achten Nummer verboten wird. Zugleich schmiedet er Umsturzpläne gegen das zweite Kaiserreich, auch wenn er seine jugendlichen Anhänger zu zügeln sucht und ihnen rät, die legalen Möglichkeiten der Propaganda klug zu nutzen.
1865, kurz vor Ablauf seiner Strafzeit, flieht Blanqui nach Brüssel, um der drohenden Verbannung nach Cayenne zu entgehen. Hier, bei seinem Freund Dr. Watteau, verfaßt er eine Anzahl theoretischer Schriften, die 1885 unter dem Titel *Critique sociale* (Gesellschaftskritik) erscheinen. Von Brüssel aus dirigiert er die Aktionen seiner Anhänger gegen das Kaiserreich, kehrt illegal nach Paris zurück und wirkt hier, wie ehemals Marat, aus einem Versteck. 1867/68 schreibt er für seine blanquistischen Sektionen *Instructions pour une prise d'armes* (Instruktionen für den bewaffneten Aufstand), in denen er seine Vorstellungen von einer „Pariser Diktatur“ als revolutionärer

Übergangsregierung zum Kommunismus entwickelt. Wohl haben seine Erfahrungen das einstige uneingeschränkte Vertrauen in die Taktik des Handstreichs hinreichend erschüttert, um seine Anhänger mehrfach am verfrühten Losschlagen zu hindern. Und doch bezeugt der Akzent, den Blanqui auf die technische Seite des bewaffneten Aufstands legt, daß er im Grunde ein Revolutionär der alten Garde bleibt und seine Neigung zum bewaffneten Handstreich niemals gänzlich aufgibt. Diese Neigung wird durch die jahrzehntelange Isolierung, die illegalen Kampfbedingungen und die soziale Mentalität vieler seiner Anhänger in dieser Periode zweifellos gefördert. Blanqui sucht seine jungen Hitzköpfe lange zu halten, allein, ganz Frankreich ist seit der Niederlage im Deutsch-Französischen Krieg in Gärung. Die Verschwörer eilen der siegreichen Volksbewegung vom 4. September 1870 um wenige Wochen voraus und unternehmen am 14. August einen unbesonnenen Handstreich auf eine Kaserne in La Villette, der blutig scheitert.

Drei Tage nach der Proklamation der Republik ruft Blanqui in seiner ersten Tageszeitung *La Patrie en danger* (Das Vaterland in Gefahr), die er bis zum 8. Dezember mit seinen Anhängern herausgibt, alle Kräfte auf, sich zur Verteidigung des Vaterlandes um die provisorische Regierung zu vereinen. Das Blatt beweist sein militärisches Urteilsvermögen und abermals seine politische Scharfsicht. Als eines der ersten durchschaut und kritisiert es die immer offensichtlicher werdende Sabotage der Verteidigung durch General Trochu. Aber es hält sich nicht frei vom kleinbürgerlichen Erbübel einiger Blanquisten dieser Jahre, bei denen das revolutionäre französische Sendungsbewußtsein nationalistisch entgleist.

Als gewählter Bataillonschef der Nationalgarde nimmt Blanqui an der patriotischen Massenbewegung teil, die sich am 31. Oktober des Rathauses bemächtigt

und ihn auf die Liste einer neuen Regierung setzt. Nach dem Scheitern der Aktion läßt Thiers ihn in Abwesenheit zum Tode verurteilen. Schwer trifft ihn seine Wahlniederlage am 8. Februar 1871. Prosper Lissagaray, der nicht zu seinen Freunden gehört, schreibt: „Eine grausame Ungerechtigkeit widerfuhr Blanqui, der während der ganzen Belagerung als einziger Journalist Wachsamkeit und Scharfsinn bewiesen und jetzt nur 52 000 Stimmen erhalten hatte.“ [613] Es ist dies das einzige Mal, daß dem unbeugsamen Manne – der erbittert über den Waffenstillstand mit den Preußen und enttäuscht von der Haltung der Pariser Massen – mitten im Kampf die physischen Kräfte versagen.
In einem Flugblatt *Un dernier mot* (Ein letztes Wort) enthüllt Blanqui nochmals den Verrat der Regierung und begibt sich, zu Tode erschöpft und krank, nach dem Süden, um sich auszukurieren. Hier fällt er am 17. März, wenige Stunden, bevor das Pariser Proletariat am 18. März 1871 erstmals seine Macht errichtet, den Häschern in die Hände. Die meisten Mitglieder des Zentralkomitees der bewaffneten Volksbataillone sind Blanquisten; auch in der Kommune bilden seine Anhänger die Mehrheit. Blanqui aber sitzt weit weg von Paris, in einem eigens für ihn hergerichteten Verlies der Festung Taureaux bei Morlaix an der bretonischen Küste, allein in einer feuchten, halbdunklen Zelle, von einer halben Kompanie scharf bewacht, ohne Verhör, ohne Verhandlung, ohne Urteilsspruch, und ahnt nicht einmal, daß ihn am 26. März zwei Stadtbezirke zugleich in die Kommune wählen. Er vergräbt sich in astronomische Grübeleien, die er in seiner Schrift *L'Éternité par les astres* (Die Ewigkeit durch die Gestirne) niederlegen wird.
Thiers, der bei seiner Verhaftung ausrief: „Haben wir den Schurken endlich!“, lehnt das Angebot der Kommune, Blanqui gegen 74 Geiseln auszutauschen, brüsk

ab: „Blanqui dem Aufstand überlassen, hieße, diesem ein ganzes Armeekorps schicken.“[614] „Er wußte“, wie Marx bemerkt, „daß er der Kommune mit Blanqui einen Kopf geben werde.“[615]
Vor dem Kriegsgericht am 15. Februar 1872 antwortet Blanqui auf die Routinefrage nach seinem Wohnsitz seelenruhig: „Außer dem Gefängnis habe ich keinen.“ Unter mehrfachem Rechtsbruch verurteilt ihn das Tribunal für seine Teilnahme am Aufstand vom 31. Oktober zu lebenslänglicher Verbannung. Der Regierungskommissar verlangt seine Verwahrung in einer sicheren Festung, um ihn „endlich aus der französischen Gesellschaft auszumerzen“.[616] Der katastrophale Gesundheitszustand rettet den Siebenundsechzigjährigen zwar vor der Strafkolonie Neukaledonien. Nichtsdestoweniger wird er in einer sargähnlichen Zelle im Zentralgefängnis von Clairvaux für weitere sieben Jahre buchstäblich lebendig begraben.
Am 10. Juni 1879 muß sich die Regierung dem Druck der Amnestiebewegung beugen, die die Befreiung des greisen Märtyrers verlangt. Im April 1879 ging der ewig „Eingekerkerte“[617] aus den Wahlen als Sieger hervor. Seine Feinde von 1848 hassen ihn abgründig genug, um nochmals die Taschereauaffäre aus dem Giftschrank zu holen. Gleich einem Zauberstab beleben die achtzehn Monate Freiheit, die Blanqui noch vergönnt sind, seine alte Energie. Ungeachtet seines Alters, seiner Hinfälligkeit und seines lebensgefährlichen Herzleidens, stürzt er sich sogleich in den Kampf, eilt von Versammlung zu Versammlung. Umjubelt und auf Händen getragen von einer proletarischen Avantgarde, spricht er in Marseille, in Nizza, Manosque, Toulon, La Seyne, Lyon, Tatare, Saint-Étienne, Bordeaux und Lille. Er erklärt den Arbeitern den bürgerlichen Klassencharakter der dritten Republik; doch verwirft er, wie 1848 und 1870 nach der Ausrufung der Republik, konspirative Formen des

Kampfes. Wiederum rät er den Sozialisten umsichtige und vorsichtige Ausnutzung der legalen Kampfmittel und empfiehlt ihnen energische Agitation und Wahl von Arbeitern ins Parlament. Ende 1880 redigiert er mit seinen Anhängern die zunächst täglich, dann wöchentlich erscheinende Zeitschrift *Ni dieu ni maître* (Weder Gott noch Herrn) und einige im Gefängnis verfaßte Manuskripte, darunter die Broschüre *L'Armée esclavage et opprimée* (Die versklavte und unterdrückte Armee), in der er die Ablösung der stehenden Heere durch eine Volksmiliz verlangt. Nach einer Rede auf einer Massenkundgebung von Blanquisten und Internationalisten am 27. Dezember 1880, von der er zwei Stunden nach Mitternacht zurückkehrt, ereilt ihn ein Schlaganfall, dem er am 1. Januar 1881 erliegt. Auf seinem letzten Weg zum Friedhof Père Lachaise folgen Hunderttausende dem Manne, den selbst der Tod noch aufrecht überwältigte.
Die Bourgeoisie rächte an ihm alle revolutionären Aktionen des Proletariats, selbst diejenigen, an denen er keinen Anteil nimmt, wie die Juniinsurrektion und die Kommune, ja sogar jene, die er zu verhindern sucht, wie die unbesonnene Aktion am 15. Mai 1848. Paul Lafargue schreibt dem Vierundsiebzigjährigen am 12. Juni 1879, als die Massenbewegung seine endliche Befreiung erzwungen hat – auch in Marx' Namen –, aus London: „Keinen Mann gibt es in unserm Jahrhundert, an dem sich die Bourgeoisie mehr als vierzig Jahre lang so hemmungslos ausgetobt hätte, keinen, den sie so verleumdet und so erbarmungslos verfolgt hätte, ohne ihn brechen zu können. Ihnen gebührt die Ehre, schon vor 1848, als man sich noch in den utopischen Träumen der ersten Kommunisten wiegte, den Klassenkampf proklamiert zu haben ... Diese Bourgeois wissen genau, warum sie Sie zum Sündenbock aller revolutionären Verbrechen unseres Jahrhunderts ausgewählt haben." Und der Einladung

zu einem Erholungsaufenthalt in London fügt Lafargue hinzu: „Marx, der Ihre ganze politische Laufbahn mit großem Interesse verfolgt hat, würde sich freuen, Sie kennenzulernen".[618]
Ein halbes Jahrhundert revolutionärer Kampf, davon zwei Drittel in Ketten, das ist tragisch genug. Aber es ist nicht das Schlimmste. Vom 19. Lebensjahr bis zum letzten Atemzuge streitet er für die Befreiung des Volkes. Aber obgleich Blanqui und seine Genossen nach Marx' Meinung zumindest seit 1848 unbestritten „die wirklichen Führer der proletarischen Partei" sind[619], wird Blanqui über weite Strecken seines Lebens von der Volksgunst keineswegs verwöhnt. Schon sein Äußeres und sein Charakter haben nichts von jener Bühnenausführung eines Volkshelden, dem die Sympathien auf den ersten Blick zufliegen. Von unauffälliger Statur, klein, drahtig, mager, früh gealtert und von den fürchterlichen Torturen gezeichnet, gehört er zu jenen zähen Naturen, an denen nichts verrät, wieviel Energie, Mut und Ausdauer in ihnen steckt. Wortkarg, mit seinem Urteil zurückhaltend, später durch bittere Erfahrung mißtrauisch gemacht, kein Freund billiger Popularität, starker Gesten und hochtönender Tribünenphrasen, verachtet er die verlogene Leutseligkeit politischer Biedermänner. Schon 1840 nehmen die Massen am Schicksal des gleich ihm zum Tode verurteilten, stattlichen, leutseligen und lautstarken Barbès viel wärmeren Anteil als an dem Blanquis. 1848, auf dem Höhepunkt seines Masseneinflusses, muß er erleben, daß selbst bei Kampfgefährten, allen voran der von Rivalität zerfressene Barbès, das von Taschereau veröffentlichte Machwerk nicht wirkungslos bleibt. Wie oft fällt er in Wahlen durch! Und wie wenig vermögen die aus eigenen Fehlern gezogenen Schlußfolgerungen der Bewegung zu nutzen! Ein Prediger in der Wüste bleibt er an jenem verhängnisvollen 14. Mai 1848. Zweifellos treffen ihn diese Nackenschläge här-

ter als der hemmungslose Haß seiner Feinde. Und doch rüttelt all das keinen Augenblick an seiner Liebe zum Volk, an seiner grenzenlosen Ergebenheit für die Sache der Arbeiterklasse.
Das Bitterste aber an Blanquis Tragödie ist, daß es diesem Revolutionär – von dem kleinen Intermezzo vom Februar bis Mai 1848 abgesehen – kein einziges Mal vergönnt wird, seine Scharfsicht und sein politisches Orientierungsvermögen, sein organisatorisches Talent und seine rasche Entschlußkraft, seine Energie und Geduld, diese fast einmalige Kombination hervorragender Eigenschaften eines Volksführers, in den Dienst einer breiten Massenbewegung zu stellen. Immer dann, wenn die Massen in Bewegung geraten, sitzt er entweder noch oder schon wieder hinter Schloß und Riegel. So ist es zur Zeit des großen Massenaufschwungs Anfang der vierziger Jahre, so ist es beim Ausbruch der Februarrevolution. Ihr makabres Finale im Juni 1848, der Kanonendonner der ersten großen Klassenschlacht zwischen Proletariat und Bourgeoisie, erreicht ihn in den Festungstürmen von Vincennes; und als das Pariser Proletariat am 18. März 1871 endlich jene revolutionäre Macht errichtet, für die er ein Leben lang gekämpft hat, da wird er der Kommune abermals einige Stunden zuvor entrissen.
Man ist versucht zu sagen, Blanqui habe nur eine Revolution gefehlt, um ihn von seiner Taktik des revolutionären Handstreichs einer Avantgarde zu kurieren und seine außergewöhnlichen politischen Fähigkeiten zu beweisen.[620] Mit mehr Recht könnte man sagen, ihm habe dazu in erster Linie eine demokratische Republik gefehlt. Denn so oft sie errungen ist, wendet er sich entschieden gegen konspirative Methoden und entwickelt eine Politik, die in vielen Punkten der von Marx und Engels gleicht. 1848 wie 1870 und 1880 unterstützt er die Bemühungen um Festigung, Ausbau und kluge, umsichtige Nutzung der demokratischen

Freiheiten, ohne den Arbeitern Illusionen über ihre bürgerlichen Schranken zu lassen und ohne jemals aufzuhören, Halbheiten und Zugeständnisse an die Reaktion anzuprangern. 1848 wie 1870 bietet er der republikanischen Regierung zunächst seine Unterstützung an. Seine Strategie und Taktik in der Februarrevolution läuft keineswegs darauf hinaus, unmittelbar die rote Republik zu erzwingen – das müßte, wie er deutlich genug sagt, für das bereits Erreichte tödlich sein –, sondern die errungenen Freiheiten zu sichern und zu erweitern. Die Minimalforderungen, die er 1848 der provisorischen Regierung vorlegt, sind sämtlich darauf bedacht, den Kämpfen des Proletariats das Terrain zu verbessern. Sie lauten: 1. Vollständige und uneingeschränkte Freiheit der Presse und der Verbreitung von Druckschriften; 2. Abschaffung aller Gesetze, Erlasse und Verordnungen, die die Versammlungs- und Redefreiheit beschränken oder aufheben; 3. Abschaffung der Gerichte des alten Regimes; 4. Abschaffung der Gesetze gegen Arbeiterkoalitionen. Dementsprechend verlangt er den Aufschub der Wahlen, um Zeit für die Agitation der revolutionären Parteien zu gewinnen, die bisher niemals zu Worte gekommen sind.
Aber selbst die fehlenden objektiven Bedingungen vorausgesetzt, müßten auf die Dauer unweigerlich Blanquis theoretische Mängel fühlbar werden, und auch sein außergewöhnlich scharfer politischer Spürsinn könnte ihm nur bis zu einem gewissen Grade und nur für begrenzte Zeit über den Berg helfen. Zwar bleibt Blanqui sein ganzes Leben lang mehr praktischer Politiker als Theoretiker; gleichwohl gründet sich sein politisches Wirken auf eine Weltanschauung und Geschichtsauffassung. Im wesentlichen teilt er mit Pillot und Dézamy die materialistische Aufklärungsposition des 18. Jahrhunderts. Ihnen gleich bekämpft er entschieden jedwedes Zugeständnis an religiöse Ideologie. Wie sie bleibt er im Gesellschafts- und Ge-

schichtsdenken letzten Endes Idealist. Die Geschichte deutet er rationalistisch als Fortschritt der Aufklärung. Demgemäß hält er die Bildung für den Angelpunkt des Triumphes der kommunistischen Ordnung; es erscheint ihm undenkbar, daß ein gebildetes Volk den Kapitalismus auch nur einen Augenblick ertragen könnte. Nicht die Hand, sondern den Kopf erklärt er zum Werkzeug der Befreiung. Im Unvermögen des Proletariats, unter den gegebenen Bedingungen die für die kommunistische Revolution nötige Bildung und politische Aufklärung zu erreichen, wurzelt seine avantgardistische Taktik.
Blanquis Kritik der kapitalistischen Gesellschaft zielt, wie die der andern Kommunisten, auf den Kardinalpunkt, auf das Privateigentum als Quelle der Ausbeutung. So oft er konkrete Erscheinungen des Klassenantagonismus anprangert, trifft seine Kritik haarscharf. Wo seine Kritik verallgemeinert, bedient er sich indessen mangels materialistischer, ökonomischer und historischer Kriterien der Maßstäbe von Vernunft und Gerechtigkeit. Der Gedanke, daß die Menschen sich in der Geschichte immer nur soweit befreien, als nicht Vernunft und Gerechtigkeit, sondern der jeweils erreichte Stand der Produktivkräfte es erfordern, liegt ihm gänzlich fern. Zwar kann, wie Engels bemerkt, die Anwendung der Moral auf die Ökonomie, wenn sie auch ökonomisch formell falsch ist, gleichwohl weltgeschichtlich richtig sein und einen durchaus wahren ökonomischen Inhalt verbergen, insofern sie beweist, daß ökonomische Verhältnisse sich überlebt haben und als unerträglich und unhaltbar empfunden werden.[621] Doch läßt sich darauf keine wissenschaftliche Theorie gründen. Mit dieser ökonomischen Schwäche, die Blanqui mit allen vormarxistischen Kommunisten der vierziger Jahre teilt, hängt das Unvermögen zu einer exakten Klassenanalyse zusammen. Von der Rolle des modernen Industrieproletariats

begreift er nicht mehr als die übrigen Arbeiterkommunisten. Daher rührt auch seine Auffassung, daß sich die Revolution viel mehr in der Schule vorbereite als in der Werkstatt. Die darin enthaltene Erkenntnis der linken Arbeiterkommunisten, daß das kommunistische Bewußtsein nicht spontan aus dem kapitalistischen Arbeits- und Ausbeutungsprozeß erwächst, führt zu einer einseitigen Konfrontation von Bewußtsein und Wirklichkeit. Hierin liegt ein weiterer theoretischer Grund für Blanquis Avantgardismus. Nicht zufällig finden sich in seiner revolutionären Vorhut auch kleinbürgerliche Intellektuelle, die das theoretische Unvermögen der frühen Arbeiterbewegung zur Theorie des Unvermögens der späteren hochstilisieren und den Blanquismus zum bloßen Inbegriff der Verschwörertaktik einer revolutionären Elite herunterbringen. Blanqui muß sich von 1848 an wieder und wieder gegen ultralinkes Abenteurertum in den eigenen Reihen stemmen, ohne es mit einer praktikablen Theorie der proletarischen Revolution parieren zu können.

Blanquis Wirklichkeitssinn bewahrt ihn vor der Manier doktrinärer Sozialisten, der Gesellschaft utopische Systeme zu verordnen, die sie nur schlucken muß, um zu gesunden. Insofern ist seine revolutionäre Aktion durchweg enger mit der geschichtlichen Selbstbewegung verwebt. Aber er schüttet das Kind mit dem Bade aus und gerät in einen Praktizismus, der ihn zunächst – so 1839 – gleichfalls, nur auf andere Weise, dazu verführt, die Geschichte zu vergewaltigen. Ordnen die Doktrinäre die gesellschaftliche Gesamtbewegung einem ersonnenen theoretischen System unter, so sucht Blanqui sie praktisch auf der Barrikade zu überrumpeln. „Erst wenn die Revolution den Boden freigefegt, klärt sich der Horizont, der Vorhang hebt sich allmählich, und der Weg oder vielmehr die Vielzahl der Pfade wird sichtbar, die zur neuen Ordnung führen.“[622]

In diesem ideologischen Rahmen formen sich Blanquis soziale Anschauungen. Vor der Revolution von 1830 Republikaner, bewegt er sich bereits in der „Gesellschaft der Volksfreunde" im linken Flügel der sozialrevolutionären Demokratie. Schon Anfang 1832, nach dem ersten Lyoner Aufstand, greift er die Ausbeutung und politische Entrechtung des Proletariats an und geht nach dem zweiten Lyoner Aufstand zur direkten Kritik des Eigentumsmonopols an den Produktionsmitteln als Ursache der Ausbeutung über. In den Programmen der „Familien" und der „Jahreszeiten" wird die geforderte soziale Gleichheit positiv noch nicht als kommunistische definiert. Indessen deuten die Forderung nach einer sozialen Revolution, die die Ausbeutung aufhebt, und die Ablehnung egalitaristischer Lösungen darauf hin, daß sie im babouvistischen Sinne verstanden wird. Offenbar ist Blanqui Ende der dreißiger Jahre Kommunist. In den 1867/68 verfaßten *Instruktionen für den bewaffneten Aufstand* entwickelt er ein umfassendes Programm. Gegen die in den sechziger Jahren grassierenden Illusionen, die alte Welt mit Sparkassen und Genossenschaftsprojekten zu unterminieren, verteidigt er den revolutionären Sturz des Kapitalismus auf dem Wege des bewaffneten Aufstands. Wiederum widmet er den militärischen Fragen der Machteroberung das Hauptaugenmerk, beschränkt sich jedoch nicht darauf. An politischen Maßnahmen verlangt er die Errichtung einer revolutionären Diktatur, Entwaffnung der Bourgeoisie, Ausweisung von Aristokraten, Klerus und Feinden der neuen Ordnung, Absetzung aller höheren und mittleren Beamten, neue Gerichte und Ablösung des stehenden Heeres durch Volksbewaffnung. An ökonomischen Maßnahmen sieht er vor: Beschlagnahme des Grundbesitzes, Leitung und Kontrolle von Großindustrie, Großhandel, Kreditsystem und Geldumlauf, Annullierung der Staatsschulden, progressive Einkommens- und

Erbschaftssteuer und behutsame freiwillige Hinführung der Bauern zu kollektiven Formen der Wirtschaftsweise, ferner eine Volksbildungsreform.
Auch wenn Blanqui Klassen und Klassenkampf in der Geschichte weder ökonomisch noch historisch versteht und das Proletariat als Gesamtheit aller von den Besitzenden ausgebeuteten Besitzlosen auffaßt, ist es unstreitig sein Verdienst, das Proletariat in einer Zeit des soeben erst aufdämmernden Bewußtseins seines Gegensatzes zur Bourgeoisie an den Gedanken der Klassenspaltung der Gesellschaft und des notwendigen Kampfes um die politische Macht zu gewöhnen. Schon 1832 entlarvt Blanqui die Klassenrolle der bürgerlichen Gesetzlichkeit und die Lüge von der Gewaltenteilung. Die bürgerliche Repräsentativdemokratie verurteilt er zu einer Zeit, da sie noch hoch im Kurs steht, in allen ihren Funktionen als Machtinstrument der besitzenden Klasse. Er protestiert gegen die politische Entmündigung des arbeitenden Volkes, proklamiert vor Gericht den Babeufschen Klassenkampfgedanken vom Krieg zwischen Armen und Reichen und spezifiziert ihn auf den Gegensatz von Proletariat und Bourgeoisie. 1834 bezieht er in die Babeufsche Klassendefinition den saint-simonistischen Klassenbegriff ein, der als entscheidendes Merkmal den Besitz oder Nichtbesitz an Produktionsmitteln bestimmt.
Im Staat erblickt Blanqui den Gendarmen der Reichen, der sie vor den Armen schützt; daher verlangt er einen Staat, der die Polizeigewalt der Armen über die Reichen ausübt. Gegen den Proudhonschen Anarchismus, der sich in den sechziger Jahren in Frankreich epidemisch verbreitet, betont er allezeit den Kampf um die Staatsmacht als Hebel der kommunistischen Umwälzung. „Täuscht euch nicht, der Sozialismus ist die Revolution und nichts als die Revolution . . . Man kann kein echter Revolutionär sein, ohne

Sozialist zu sein und umgekehrt."[623] Mit gleicher Entschiedenheit tritt Blanqui kleinbürgerlich-demokratischen Illusionen entgegen und betont, daß es nicht bloß um einen Wechsel der politischen Form gehen dürfe. „Worin muß die Revolution bestehen? In der Vernichtung der derzeitigen auf Ungleichheit und Ausbeutung gegründeten Ordnung, im Sturz der Unterdrücker und in der Befreiung des Volkes vom Joch der Reichen."[624] Diese Grundorientierung hindert Blanqui nicht, auch in den sechziger Jahren ein demokratisches Minimalprogramm zu verfechten, das die Arbeiter auf den Kampf für allgemeines Wahlrecht, für Rede-, Presse- und Versammlungsfreiheit, für kostenlosen Unterricht und Ausschaltung des klerikalen Einflusses orientiert und als Kampfformen gegen das Kapital Bildung von Berufsverbänden und Streiks befürwortet.[625]

Blanquis unversöhnliche Klassenposition, seine Forderung, daß man den bürgerlichen Staat nicht umwandeln, sondern zerbrechen müsse, was Blanqui schon im Prozeß der Fünfzehn verlangt[626], ist nicht nur allen Bourgeois, sondern noch lange nach seinem Tode allen Rechtssozialisten ein Dorn im Auge. Sie bringen es fertig, nicht bloß den Namen Blanquis zum Synonym für die Handstreichtaktik einer revolutionären Minderheit herunterzubringen, sondern selbst seine unbestreitbaren positiven Leistungen als „Blanquismus" zu verunglimpfen, so den Gedanken des politischen Klassenkampfes bis zum Sturz der Ausbeuterherrschaft, die aufkeimende Idee einer Diktatur des Proletariats, die Anfänge einer revolutionären Vorhut der Arbeiterklasse. Wie alle Reaktionäre den lebenden Blanqui verleumden, um die junge Arbeiterbewegung zu treffen, so verleumden die Rechtssozialisten den toten Blanqui, um den Marxismus zu treffen, während die „linken" Revisionisten unter scheinbar entgegengesetztem Vorzeichen Blanquis Schwächen zu einer pseudo-

revolutionären Theorie aufblasen. Mit Recht verlangt Bruhat, nicht nur zwischen Blanqui und seinen Anhängern, sondern auch zwischen Blanquisten und Blanquisten zu unterscheiden.[627] Blanqui selbst lernt aus den Erfahrungen. Sein ganzes Leben gilt dem Kampf um die Gewinnung der Massen für den organisierten Klassenkampf gegen die politische, ideologische und ökonomische Macht des Kapitals. Aber die objektiven Triebkräfte der Revolution bleiben ihm verborgen, und obgleich er die Rolle der Volksmassen hochschätzt, spielt in seinem Kalkül die Avantgarde immer eine ungleich größere Rolle.
Die Lehren der Revolution von 1848 bestärken Blanqui in seiner Auffassung, daß angesichts des Widerstands und der Sabotage der Bourgeoisie die rote Republik anfangs auf allgemein demokratische Freiheiten verzichten muß. In den Aufgaben, die er der proletarischen Revolution zuspricht: Entwaffnung der Bourgeoisie, Bewaffnung der Arbeiter, Ausbootung der alten Beamten, erweist er sich nicht allein vielen Kommunisten seiner Zeit, sondern noch den rechten Sozialisten unseres Jahrhunderts konzeptionell weit überlegen. Allerdings zehrt Blanquis revolutionäre Übergangsdiktatur von der Erinnerung an die Jakobinerherrschaft. Seine „Pariser Diktatur" meint mehr eine Diktatur der Avantgarde für die Klasse als eine Diktatur der Klasse unter Führung ihrer Partei. Indessen macht schon die Herausbildung ökonomischer Ballungszentren und moderner Kommunikationen die Idee einer Diktatur der revolutionären Hauptstadt über die Provinz fragwürdig. Die Pariser Kommune zeigt sinnfällig, daß die Erfahrungen von 1793 nicht mehr ausreichen. Dennoch erweist sich die von Blanqui konzipierte revolutionäre Eroberung der politischen Macht als historische Vorform jener Diktatur des Proletariats, die Karl Marx erstmals und nicht zufällig im Programm der 1850 gemeinsam mit Blan-

quisten, englischen und deutschen Kommunisten gegründeten „Weltgesellschaft der revolutionären Kommunisten" ins Auge faßt: „Das Ziel der Assoziation ist der Sturz aller privilegierten Klassen, ihre Unterwerfung unter die Diktatur der Proletarier, in welcher die Revolution in Permanenz erhalten wird bis zur Verwirklichung des Kommunismus, der die letzte Organisationsform der menschlichen Familie sein wird."[628]

Ähnlich verhält es sich mit der „Partei" der Blanquisten. Zur historischen Leistung Blanquis gehört die Erkenntnis – und die praktische Folgerung –, daß die Ausgebeuteten mit der Riesenmacht des Ausbeuterstaates nicht fertig werden können ohne organisierten, disziplinierten und bewußten Vortrupp. „Die conditio sina qua non unseres Sieges ist *die Organisation,* die Gemeinschaft, die Ordnung und die Disziplin."[629] Blanquis Organisationen sind freilich nur eine kleine Avantgarde, immer gedacht, als Hefe in der großen Bewegung zu wirken und Massenaktionen zu zünden. Niemals wollen sie Organisationen des modernen Industrieproletariats sein. Wie dringlich Blanqui einer solchen, in den Vorstädten verankerten Partei der Arbeiterklasse bedurft hätte, zeigt sich im Mai 1848. Dennoch knüpfen sich an seine Anstrengungen die Anfänge eines politischen Vortrupps des Proletariats, der seine Fähigkeiten zur Organisation von Massenaktionen – freilich auch seine Grenzen – in der Pariser Kommune beweist.

Der Blanquismus als Kampfmethode einer Avantgarde um die politische Macht entspricht einer historischen Epoche, in der das moderne Industrieproletariat sich noch nicht oder erst ungenügend zur Klasse formiert. Er entwickelt und hält sich unter den Bedingungen eines repressiven Regimes, das dem Proletariat Koalitionen, Meinungsäußerung und politisches Auftreten verwehrt. Dennoch ist es ungerechtfertigt,

Blanquis Vermächtnis auf die Methode der Machteroberung zu reduzieren.[630] Dagegen spricht sein Kampf für die Erringung und Ausnutzung bürgerlich-demokratischer Freiheiten.

Gewiß, obgleich Zeitgenosse von Marx und Engels und von beiden hochgeschätzt, bleibt Blanqui in Theorie und Praxis ein Revolutionär der vormarxschen Epoche. Allerdings verbreitet sich der Marxismus in der französischen Arbeiterbewegung erst in den sechziger und siebziger Jahren, und zunächst nur ganz allmählich. Blanqui verfolgt das Wirken der I. Internationale zwar aufmerksam. Dennoch findet er zeitlebens keinen Zugang zum theoretischen Werk von Marx und Engels. Niemals befreit sich seine Gesellschaftsauffassung aus dem Bannkreis des überlieferten Aufklärungsdenkens; dies wiederum – noch befördert durch jahrzehntelange Isolierung – verwehrt ihm, über seine avantgardistische Taktik hinauszukommen.

Und doch würdigt niemand treffender als Marx den Sinn dessen, wofür Blanqui ein Leben lang kämpfte, wenn er 1850 schreibt: „Während so die *Utopie*, der *doktrinäre Sozialismus* ... von dem Proletariat an das Kleinbürgertum abgetreten wird ... gruppiert sich das *Proletariat* immer mehr um den *revolutionären Sozialismus*, um den *Kommunismus*, für den die Bourgeoisie selbst den Namen *Blanqui* erfunden hat. Dieser Sozialismus ist die *Permanenzerklärung der Revolution*, die *Klassendiktatur* des Proletariats als notwendiger Durchgangspunkt zur *Abschaffung der Klassenunterschiede überhaupt*, zur Abschaffung sämtlicher Produktionsverhältnisse, worauf sie beruhen, zur Abschaffung sämtlicher gesellschaftlichen Beziehungen, die diesen Produktionsverhältnissen entsprechen, zur Umwälzung sämtlicher Ideen, die aus diesen gesellschaftlichen Beziehungen hervorgehen."[631]

Theoretisch wie praktisch führt der revolutionäre Arbeiterkommunismus die Arbeiterbewegung unmittelbar

an den Punkt heran, wo sie durch Werk und Wirken von Marx und Engels in den wissenschaftlichen Kommunismus und in die moderne Arbeiterbewegung umschlägt. Nach der blutigen Niederlage der Revolution von 1848, dem bonapartistischen Staatsstreich von 1851 und der revolutionären Ebbe der kommenden Periode, verliert sich der utopische Arbeiterkommunismus als selbständige Strömung. Viele sind in den revolutionären Kämpfen gefallen, wurden hingerichtet, in die Kolonien verbannt oder in den Kerker geworfen. Von den Anhängern Blanquis schließen sich die Besten der I. Internationale an und nähern sich, wenn auch spät und noch lange alten Anschauungen verhaftet, dem wissenschaftlichen Kommunismus. Mit linken Proudhonisten zusammen errichten die Blanquisten 1871 die Pariser Kommune und kämpfen an der Spitze der Volksbataillone. Danach beginnt der Marxismus seinen Siegeszug in der französischen Arbeiterbewegung. In ihm ist unverlierbar bewahrt, was der revolutionäre Arbeiterkommunismus und alle vor ihm für die Befreiung der Arbeiterklasse taten.

Anmerkungen

1 Victor Advielle, *Histoire de Gracchus Babeuf et du babouvisme d'après de nombreux documents inédits,* Paris 1884, Bd. 1, S. 227.

2 W. I. Lenin, *Drei Quellen und drei Bestandteile des Marxismus,* Werke, Berlin 1955 ff., Bd. 19, S. 4.

3 Friedrich Engels, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft,* Karl Marx/Friedrich Engels, Werke, Berlin 1956 ff. (im folgenden: MEW), Bd. 19, S. 188.

4 W. I. Lenin, *Die Aufgaben der Jugendverbände,* Werke, Bd. 31, S. 275.

5 Engels an Marx vom 7. und 17. März 1845, MEW, Bd. 27, S. 22, 24. – In Marx' Notizbuch aus dieser Zeit findet sich folgender Entwurf (MEGA I/5, S. 549):

Morelly	Cercle soc[ial]	*Bentham*
Mably	Hébert	Godwin
Babeuf	Leroux	
Buonarroti	Leclerc	
Holbach		Helvetius
Fourier	*Owen* (Lalande)	*St. Simon*
Considerant		Die Schriften der Schule
	Producteur. *Globe*	
Cabet		*Dézamy. Gay*

Fraternité, l'Égalitaire etc. l'Humanitaire etc.
Proudhon

6 Friedrich Engels, *Ein Fragment Fouriers über den Handel,* MEW, Bd. 2, S. 609.

7 Ders., *Vorwort zur ersten deutschen Ausgabe von Karl Marx' Schrift „Das Elend der Philosophie"* (1884), MEW, Bd. 21, S. 175.

8 Friedrich Engels, *Rezension des Ersten Bandes „Das Kapital". für das „Demokratische Wochenblatt"*, MEW, Bd. 16, S. 235.

9 Engels an Kautsky vom 21. Mai 1895, MEW, Bd. 39, S. 481 ff.

10 Karl Kautsky, *Vorläufer des neueren Sozialismus*, 2 Bände, Berlin 1947; ders., *Thomas More und seine Utopie*, Berlin 1947.

11 Siehe z. B. das Feuilleton, das die *Rote Fahne* vom 17. Mai 1925 dem 100. Geburtstag Saint-Simons widmete.

12 François-Noël Babeuf, *Ausgewählte Schriften*, Berlin 1956; Saint-Simon, *Ausgewählte Texte*, Berlin 1957; Charles Fourier, *Die harmonische Erziehung* (Auswahl), Berlin 1958; Jacques Roux, *Scripta et Acta*, Berlin 1962; Sylvain Maréchal, *Manifest der Gleichen*, Leipzig 1963, RUB Nr. 6606; Morelly, *Gesetzbuch der natürlichen Gesellschaft*, Berlin 1964; *Reise nach Utopia. Französische Utopien aus drei Jahrhunderten*, Berlin 1964; sowie die an Textbelegen reichen *Babeuf-Studien* von V. M. Dalin, Berlin 1961.
Robert Owen, *Pädagogische Schriften*, Berlin 1955; *Von Cobbett bis zu den Chartisten 1815–1848, Auszüge aus zeitgenössischen Quellen*, Berlin 1954; sowie die an Textbelegen reiche Darstellung *Die englische Utopie* von A. L. Morton, Berlin 1958.

13 Wilhelm Weitling, *Die Menschheit wie sie ist und wie sie sein sollte*; in: Werner Kowalski, *Vorgeschichte und Entstehung des Bundes der Gerechten*, Berlin 1962; ders., *Garantien der Harmonie und Freiheit*, Berlin 1955; ders., *Das Evangelium des armen Sünders*, Leipzig 1967, RUB Nr. 345; *Der Hülferuf der deutschen Jugend, Die junge Generation*, Leipzig 1972.

14 Carl Wilhelm Frölich, *Über den Menschen und seine Verhältnisse*, Berlin 1960; Henriette Frölich, *Virginia oder Die Kolonie von Kentucky*, Berlin 1963; sowie die an Textbelegen reiche Biographie von Gerhard Steiner, *Franz Heinrich Ziegenhagen und seine Verhältnisse*, Berlin 1962.

15 Thomas Campanella, *Der Sonnenstaat*, Berlin 1955; Thomas Morus, *Utopia*, Leipzig 1949, RUB Nr. 513/514 a.

16 Jean Bruhat, *Histoire du mouvement ouvrier français*, Bd. 1, Paris 1962, S. 23.

17 Vgl. Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Bd. 2, Berlin 1955, S. 40–42, passim.

18 W. I. Lenin, *Zur Charakteristik der ökonomischen Romantik*, Werke, Bd. 2, S. 180.

19 Engels an Kautsky vom 20. Februar 1889, MEW, Bd. 37, S. 155.

20 Friedrich Engels, *Einleitung zur englischen Ausgabe der „Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft“* (1892), MEW, Bd. 22, S. 301.

21 W. I. Lenin, *Rede über den Volksbetrug mit den Losungen Freiheit und Gleichheit*, gehalten auf dem *I. Gesamtrussischen Kongreß für außerschulische Bildung* 19. Mai 1919, Werke, Bd. 29, S. 330.

22 Karl Marx, *Das Kapital*, Bd. I, MEW, Bd. 23, S. 622 f.

23 Ders., *Herr Vogt*, MEW, Bd. 14, S. 438.

24 Friedrich Engels, *Zur Geschichte des Bundes der Kommunisten*, MEW, Bd. 8, S. 577.

25 Verwiesen sei auf die vorliegenden deutschen Ausgaben der *Ausgewählten philosophischen Schriften* der russischen revolutionären Demokraten, die mehr oder weniger auch Initiatoren und Vertreter des utopischen Sozialismus in Rußland waren, und zwar von *W. G. Belinski, N. A. Dobroljubow, A. I. Herzen* und *N. G. Tschernyschewski* (je ein Band), Moskau 1949, 1950, 1953.

26 Zur grundsätzlichen Unterscheidung des Egalitarismus vom Sozialismus siehe W. P. Wolgin, *Sozialismus und Egalitarismus*; in: *Unter dem Banner des Marxismus*, 3. Jg. 1929, S. 78 ff. – Zur Unterscheidung des plebejischen vom kleinbürgerlichen Egalitarismus siehe J. M. Sacher, *Dwishenie „Beschenych“*, Moskau 1961, S. 188 ff.

27 Vgl. Pierre Angrand, *Notes critiques sur la formation des idées communistes en France*; in: *La Pensée*, Jg. 1948. Nr. 19, S. 38 ff.; Hans Müller, *Ursprung und Geschichte des Wortes „Sozialismus“*, Hannover 1967; Arthur T. Bestor, *The Evolution of the Socialist Vocabulary*; in: *Journal of the History of Ideas*, Bd. IX, Nr. 3, Lancaster/New York 1948.

28 Pierre Leroux, *Cours d'économie politique*; in: *Revue encyclopédique*, Bd. LX, Paris 1833 (veröff. August 1834), S. 110 f.

29 Vgl. Friedrich Engels, *Vorrede zur englischen Ausgabe des „Manifests der Kommunistischen Partei" von 1888*, MEW, Bd. 21, S. 354 f.: „... gegenwärtig ist es [das ‚Manifest'] zweifellos das weitest verbreitete, internationalste Werk der ganzen sozialistischen [!] Literatur ... Und doch hätten wir es, als es geschrieben wurde, nicht ein *sozialistisches* Manifest nennen können. Unter Sozialisten verstand man 1847 einerseits die Anhänger der verschiedenen utopischen Systeme: die Owenisten in England, die Fourieristen in Frankreich, die beide bereits zu bloßen, allmählich aussterbenden Sekten zusammengeschrumpft waren; andererseits die mannigfaltigsten sozialen Quacksalber, die mit allerhand Flickwerk, ohne jede Gefahr für Kapital und Profit die gesellschaftlichen Mißstände aller Art zu beseitigen versprachen – in beiden Fällen Leute, die außerhalb der Arbeiterbewegung standen und eher Unterstützung bei den ‚gebildeten' Klassen suchten. Derjenige Teil der Arbeiterklasse, der sich von der Unzulänglichkeit bloßer politischer Umwälzungen überzeugt hatte und die Notwendigkeit einer totalen Umgestaltung der Gesellschaft forderte, dieser Teil nannte sich damals kommunistisch. Es war eine noch rohe, unbehauene, rein instinktive Art Kommunismus; aber er traf den Kardinalpunkt und war in der Arbeiterklasse mächtig genug, um den utopischen Kommunismus zu erzeugen, in Frankreich den von Cabet, in Deutschland den von Weitling. So war denn 1847 Sozialismus eine Bewegung der Mittelklasse, Kommunismus eine Bewegung der Arbeiterklasse."

30 So Félicité Lamennais, *Du passé et de l'avenir du peuple* (Paris 1841), Berlin 1922, S. 275.

31 Friedrich Engels, *Einleitung zu „Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850" von Karl Marx* (1895), MEW, Bd. 7, S. 154.

32 Engels an Kautsky vom 21. Mai 1895, MEW, Bd. 39, S. 483.

33 Engels an Kautsky vom 20. Februar 1889, MEW, Bd. 37, S. 156.

34 V. M. Dalin, *Babeuf und der „Cercle social"*; in: *Studien der Revolution*, Berlin 1969, S. 109, 113.
35 Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, MEW, Bd. 20, S. 99.
36 François-Joseph L'Ange, *Plaintes et représentations d'un Citoyen décrété Passif aux Citoyens décrétés Actifs* (1790), *Oeuvres*, Paris 1968, S. 146.
37 Jean Bruhat, a. a. O., S. 111.
38 François-Joseph L'Ange, a. a. O., S. 153.
39 Ebd., S. 152.
40 Ebd., S. 145.
41 François-Joseph L'Ange, *Adresse à mille Français de Lyon* (1792), *Oeuvres*, S. 222.
42 Ders., *Oeuvres*, S. 160.
43 Vgl. Fernand Rude, *Du nouveau sur le socialisme de L'Ange. La découverte du „Remède à tout"*; in: *Les Cahiers d'histoire*, Paris 1970, S. 228, 239.
44 François-Joseph L'Ange, *Moyens simples et faciles de fixer l'abondance et le juste prix du pain* (1792), *Oeuvres*, S. 192.
45 Darauf macht Fernand Rude, a. a. O., S. 225, aufmerksam.
46 A. R. Joannisjan, *Kommunistitscheskie idei w gody welikoj franzusskoy rewoljuzii*, Moskau 1966, S. 163.
47 François-Joseph L'Ange, a. a. O., S. 192.
48 Darauf verweist auch der L'Ange-Biograph Paul Leutrat in seiner Einleitung zu François-Joseph L'Ange, *Oeuvres*, S. 57 f.
49 Jean Gaumont, *Histoire générale de la coopération en France. Les idées et les faits. Les hommes et les oeuvres*, Bd. I: *Précurseurs et prémices*, Paris 1924, S. 50 f.
50 Vgl. auch Albert Soboul, *Klassen und Klassenkämpfe in der Französischen Revolution*; in: *Jakobiner und Sansculotten*, Berlin 1956, S. 47 ff.
51 Johann Wolfgang Goethe, *Kampagne in Frankreich 1792*, den 19. September nachts.
52 Walter Markov, *Die Freiheiten des Priesters Roux*, Berlin 1967, S. 195.
53 Siehe Textteil, S. 8.
54 Vgl. W. I. Lenin, *Stärke und Schwäche der russischen Revolution*, Werke, Bd. 12, S. 352.
55 Walter Markov, a. a. O., S. 377.

56 Zit. ebd., S. 159.
57 Karl Marx, Friedrich Engels, *Die heilige Familie*, MEW, Bd. 2, S. 126.
58 Karl Marx, *Die moralisierende Kritik und die kritisierende Moral*, MEW, Bd. 4, S. 341.
59 Filippo Bounarroti, *Conspiration pour l'égalité dite de Babeuf* (1828), Paris 1957, Bd. 1, S. 145.
60 Ebd., Bd. 1, S. 83.
61 Ebd., Bd. 1, S. 51 f.
62 Karl Marx, Friedrich Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, MEW, Bd. 4, S. 489.
63 François-Noël Babeuf, *Ausgewählte Schriften*, Berlin 1956, S. 67 f.
64 Ebd., S. 50 f.
65 Ebd., S. 65 f.
66 Ebd., S. 82 f.
67 Ebd., S. 37 f.
68 Karl Marx, *Die moralisierende Kritik* . . ., MEW, Bd. 4, S. 341.
69 Filippo Buonarroti, a. a. O., Bd. 1, S. 45.
70 François-Noël Babeuf, a. a. O., S. 40.
71 Victor Advielle, a. a. O., Bd. 2, S. 321.
72 Karl Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, MEW, Bd. 8, S. 116.
73 Zit. bei Jean Bruhat, a. a. O., Bd. 1, S. 159.
74 Zit. ebd., Bd. 1, S. 190.
75 Friedrich Engels, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, MEW, Bd. 19, S. 193.
76 Ebd., S. 193 f.
77 Ebd., S. 196.
78 Ebd., S. 192 f.
79 Ebd., S. 195.
80 Ebd.
81 Werner Suhge, *Saint-Simonismus und junges Deutschland. Das Saint-Simonistische System in der deutschen Literatur der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, Berlin 1935, S. 24.
82 Friedrich Engels, *Fortschritte der Sozialreform auf dem Kontinent*, MEW, Bd. 1, S. 482.
83 Jean Reynaud, *De la représentation des prolétaires*; in: *Revue encyclopédique*, Bd. 54, Paris 1832, S. 12 ff.

84 Engels an Tönnies vom 24. Januar 1895, MEW, Bd. 39, S. 395.
85 Karl Gutzkow, *Die Zeitgenossen. Ihre Schicksale, ihre Tendenzen, ihre großen Charaktere*, Stuttgart 1837, Bd. 1, S. 215.
86 Vgl. Jean Dautry, Einleitung zu: *Saint-Simon, Ausgewählte Texte*, Berlin 1957, S. 60.
87 Karl Marx, Friedrich Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, MEW, Bd. 4, S. 491.
88 Martin-Bernard, *Dix ans de prison au Mont-Saint-Michel et à la Citadelle de Doullens 1839 à 1848*, 2. Auflage, Paris 1861, S. 194 ff.
89 Ricarda Huch, *1848. Die Revolution des 19. Jahrhunderts in Deutschland*, Zürich 1948, S. 96.
90 MEGA I, Bd. 5, S. 549.
91 Heinrich Heine, *Lutetia*, Leipzig 1963, RUB Nr. 9063-67, S. 373.
92 Vgl. G. D. M. Cole, *Socialist Thought*, Bd. 1: *The Forerunners 1789–1850*, London 1955, S. 62.
93 Vgl. Félix Armand, Einleitung zu: *Fourier, Textes choisis*, Paris 1953, S. 26.
94 Karl Marx, Friedrich Engels, *Die heilige Familie*, MEW, Bd. 2, S. 88.
95 Dies., *Manifest der Kommunistischen Partei*, MEW, Bd. 4, S. 490 f.
96 Karl Marx, Friedrich Engels, *Die heilige Familie*, MEW, Bd. 2, S. 138.
97 Friedrich Engels, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, MEW, Bd. 19, S. 196.
98 Ebd., S. 197.
99 Ebd., S. 196.
100 Nach einer Notiz, die Monod im Nachlaß Michelets fand; zit. bei Jean Jaurès, *Histoire socialiste de la Révolution française*, Paris (o. J.), Bd. 3, S. 328, oder bei Hubert Bourgin, *Étude sur les sources de Fourier*, Paris 1905, S. 53.
101 Karl Marx, Friedrich Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, MEW, Bd. 4, S. 490.
102 Friedrich Engels, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, MEW, Bd. 19, S. 196.
103 MEW, Bd. 4, S. 478 f.

104 Friedrich Engels, *Ein Fragment Fouriers über den Handel*, MEW, Bd. 2, S. 608.
105 Karl Marx, Friedrich Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, MEW, Bd. 4, S. 490.
106 Félix Armand, a. a. O., S. 35.
107 Friedrich Engels, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, MEW, Bd. 19, S. 196.
108 Ebd., S. 194.
109 Vgl. MEW, Bd. 4, S. 373.
110 Wilhelm Weitling, *Garantien der Harmonie und Freiheit*, Berlin 1955, S. 246.
111 Vgl. Georg Adler, *Recht auf Arbeit*; in: *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, Jena 1893, Bd. 5, S. 363 ff.
112 Friedrich Engels, *Ein Fragment Fouriers über den Handel*, MEW, Bd. 2, S. 608.
113 Ebd., S. 609.
114 *Le Phalanstère, journal pour la fondation d'une phalange agricole et manufacturière, associeé en travaux et en ménage*; ab Nr. 15 vom 7. September 1832 unter dem Titel *La Réforme industrielle, ou le Phalanstère, journal proposant la fondation d'une phalange, réunion de 1100 personnes associèes en travaux de culture, fabrique et ménage.*
115 *La Phalange, revue de science sociale. Politique, industrie, science, arts et littérature*, ab 10. Juli 1836, anfangs zweimal monatlich, ab 2. September 1840 dreimal wöchentlich bis zum 30. Juli 1843.
116 *La Démocratie pacifique, journal des intérêts des gouvernements et des peuples*, erschien vom 1. August 1843 bis 30. November 1851.
117 Hubert Bourgin, *Fourier, Contribution à l'étude du socialisme français*, Paris 1905, S. 552.
118 Karl Marx, Friedrich Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, MEW, Bd. 4, S. 491.
119 Friedrich Engels, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, MEW, Bd. 19, S. 200.
120 Eugène Buret, *De la misère des classes labourieuses en Angleterre et en France*, 2 Bände, Brüssel 1842.
121 Vgl. auch die Verteidigung Fouriers gegen die Entstellung durch den „wahren Sozialismus“ in: *Die deutsche Ideologie*, MEW, Bd. 3, S. 498 ff.

122 Ludwig Gall (1794–1863) veröffentlicht bereits 1825 sein erstes sozialkritisches Buch *Was könnte helfen?*; 1828 die Zeitschrift *Menschenfreundliche Blätter oder praktische Beiträge zur Volksbeglückungslehre, gesammelt im Gebiete der neuesten Literatur des Auslands und deutsch, in zwanglosen Heften, mitgeteilt von L. Gall, K.-Pr. Regierungssekretär, Mitglied mehrerer gemeinnütziger Gesellschaften*; 1835 *Mein Wollen und mein Wirken*, Anhang zum Buche *Beleuchtung der Försterschen sogenannten Kritik der berühmtesten Destilliergeräte*, Trier 1835.

123 Fr. Tappehorn, *Die vollkommene Association als Vermittlerin der Einheit des Vernunftstaates und der Lehre Jesu. Ein Beitrag zur ruhigen Lösung aller großen Fragen dieser Zeit*, Augsburg 1834; S. R. Schneider, *Das Problem der Zeit und dessen Lösung durch die Association*, Gotha 1834.

124 Franz Mehring, *Geschichte der deutschen Sozialdemokratie*, Berlin 1960, Bd. 1, S. 233.

125 August Ludwig von Rochau veröffentlicht 1840 unter dem Pseudonym Churoa eine *Kritische Darstellung der Sozialtheorie Fouriers*, Lorenz von Stein liefert 1842 eine erste Gesamtdarstellung, *Der Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreich*, und 1845 erscheint Karl Grün, *Die sociale Bewegung in Frankreich und Belgien.*

126 Außer der bereits genannten Übersetzung von Fouriers *Fragment über den Handel* durch Friedrich Engels erscheint 1847 eine zweite Auflage von Considerants *Theorie der natürlichen Erziehung*, die bereits 1836 in Nordhausen aufgelegt wurde, und 1849 nochmals unter dem Titel *Die Erziehung der Kinder auf natürlichen Grundlagen.*

127 Franz Stromeyer, *Die Organisation der Arbeit*, Belle-Vue bei Konstanz 1844; Christoph Friedrich Grieb, *Problem der Zeit und dessen Lösung durch die Association*, Stuttgart 1844; ders., *Ueber Organisazion der Arbeit*, 1846; ders. (pseud. Michael ***), *Abbruch und Neubau, Jetztzeit und Zukunft*, Stuttgart 1846.

128 Karl Marx, Friedrich Engels, *Die deutsche Ideologie*, MEW, Bd. 3, S. 443.

129 Vgl. Waltraud Seidel-Höppner, *Wilhelm Weitlings Vorstellungen von der kommunistischen Zukunft der Mensch-*

beit; in: *Jahrbuch für Geschichte*, Bd. 7, Berlin 1972, S. 53 ff.

130 Vgl. Félix Armand, a. a. O., S. 19.

131 Noch in den fünfziger Jahren vergleicht Weitling in einer Artikelserie die Hauptgesichtspunkte seiner eigenen Auffassung mit der Fouriers, Cabets und Owens. Siehe seinen Fortsetzungsartikel *Die Sozialreform in sieben Fragen, beantwortet von Sozialreformern*; in: *Republik der Arbeiter*, New York 1851/52.

132 Friedrich Engels, *Beschreibung der in neuerer Zeit entstandenen und noch bestehenden kommunistischen Ansiedlungen*, MEW, Bd. 2, S. 534.

133 Eduard Beurmann, *Brüssel und Paris*, Leipzig 1837, Bd. 1, S. 171 f., 173 f., 170.

134 Karl Gutzkow, *Briefe aus Paris*, I. Teil, Leipzig 1842, S. 118 f.

135 *De l'association des ouvriers de tous les corps d'état* [Die Vereinigung der Arbeiter aller Berufsverbände], Paris 1833; zit. bei Samuel Bernstein, *Buonarroti*, Paris 1949, S. 246.

136 Zit. bei Benoît Malon, *Histoire du socialisme*, Paris 1882, S. 303.

137 *Cour d'assises de la Seine, Audiences des 10, 11 et 12 janvier 1832: Affaire de la Société des amis du peuple*, S. 4.

138 Zit. bei Jean Bruhat, a. a. O., S. 261.

139 Friedrich Engels, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, MEW, Bd. 19, S. 207.

140 Zur Geschichte der Volksgesellschaften siehe *Mémoires de M. Gisquet, ancien préfet de police, écrits par lui-même*, Paris 1840, 3 Bände; Iouda Tchernoff, *Le Parti républicain sous la monarchie de juillet*, Paris 1901.

141 Heinrich Heine, *Werke und Briefe*, Bd. 4, Berlin 1961, S. 406 f.

142 Gisquet, *Mémoires*, Bd. 3, S. 235.

143 Maurice Dommanget, *Histoire du drapeau rouge des origines à la guerre de 1939*, Paris 1967, S. 21.

144 Heinrich Heine, *Werke und Briefe*, Bd. 4, S. 503.

145 Abdruck des ersten und 1833 modifizierten Statuts in: *Cour des Pairs, Séances des 24 novembre 1834 et jours suivants, Rapport de Girod*, Paris 1834, S. 68–70, 506–509.

146 *Rapport de Girod*, S. 81, 133, 477–481, 482–485, 493, 503–505.

147 *Exposé des principes républicains de la Société des droits de l'homme et du citoyen*, abgedruckt im *Rapport de* Girod, S. 42–57.

148 Abdruck von Namenslisten im *Rapport de Girod*, S. 75 bis 78.

149 Georges Morange, *Les idées communistes dans les sociétés secrètes et dans la presse sous la monarchie de juillet*, Paris 1905, S. 28.

150 *La Fraternité de 1845*, Nr. 4, April 1845, S. 37 f.

151 Wilhelm Weitling, *Garantien der Harmonie und Freiheit*, Vorrede zur 3. Auflage von 1848, Berlin 1955, S. 292; ders., *Republik der Arbeiter*, New York, Juli 1850, S. 100.

152 Wolfgang Mönke, *Neue Quellen zur Heß-Forschung*, Berlin 1964, S. 83.

153 Sebastian Seiler, *Das Eigentum in Gefahr! oder was haben Deutschland und die Schweiz vom Kommunismus und vom Vernunftglauben zu fürchten?* Bern 1843, S. 20. – Étienne Cabet, zit. bei Édouard Dolléans, *Histoire du mouvement ouvrier 1830–1871*, Paris 1936, S. 175.

154 Vgl. I. Tchernoff, a. a. O., S. 305; Edmond d'Alton-Shée, *Mes Memoires*, Paris 1869, Bd. 1, S. 270.

155 *La Fraternité de 1845*, Nr. 4, April 1845, S. 37 f.

156 Vgl. Arthur Lehning, *Buonarroti and his international secret societies*; in: *International Review of Social History*, Amsterdam, Jg. 1956, S. 112–140.

157 Ders., *Bounarroti's ideas on communism and dictatorship*; in: *International Review of Social History*, Jg. 1957, H. 2; deutsch von Sylvia Antoni und Manfred Hahn in: *Vormarxistischer Sozialismus*, Frankfurt a. M. 1974.

158 Vgl. Jules Prudhommeaux, *Icarie et son fondateur Étienne Cabet*, Paris 1907, S. 16 ff., 62; Georges Sencier, *Le Babouvisme après Babeuf*, Paris 1912, S. 45 f., 52, 60.

159 Vgl. Georges Weill, *Histoire du Parti républicain en France, 1814–1870*, Paris 1928, S. 35 f.; Maurice Dommanget, *Buonarroti et Blanqui*; in: *Babeuf et les proplèmes du babouvisme. Colloque international de Stockholm*, Paris 1963, S. 241 ff.

160 *Procès d'avril 1834. Rapport de Girod, Annexes*; zit. bei Georges Morange, a. a. O., S. 20.

161 Vgl. Claude Mazauric, *Babeuf, Buonarroti et les problèmes du babouvisme. État actuel des recherches*; in: *Babeuf et les problèmes du babouvisme*, S. 306.

162 Charles-Antoine Teste, *Projet de constitution républicaine et déclaration des principes fondamentaux de la société, précédés d'un exposée des motifs*, Paris 1833.

163 Samuel Bernstein, *Buonarroti*, S. 214.

164 *Défense du citoyen Laponneraye, prononcé aux assises du département de la Seine le 21 avril 1832*, 2. Auflage (o. J.), S. 6; I. Tchernoff, a. a. O., S. 225.

165 Lucien de la Hodde, *Geschichte der geheimen Gesellschaften und der republikanischen Partei in Frankreich*, Basel 1851, S. 187 f.

166 V. P. Wolgin, *Idei sozialisma i kommunisma wo französskich tajnych obstschestwach 1835–1837 godow*; in: *Woprosy istorii*, Moskau, Jg. 1949, S. 64 f.

167 Zit. bei I. Tchernoff, a. a. O., S. 378 f., 383; siehe ferner: *Cour de Pairs, Procès du 23 août 1836, Rapport de Mérilhou.*

168 *Formulaire des Phalanges démocratiques*; Abdruck in: *Cour des Pairs, Affaire des 12 et 13 mai 1839, Séance des 11 et 12 juin 1839, Rapport de Mérilhou*, S. 34 f., *Réquisitoire de Franck-Carré*, S. 49.

169 Georges Morange, a. a. O., S. 31, datiert den Beginn auf 1834; I. Tchernoff, a. a. O., S. 380 f., auf Juni 1835. Ihm folgen V. P. Wolgin, Einleitung zu: Auguste Blanqui, *Textes choisis*, Paris 1955, S. 51; Roger Garaudy, *Die französischen Quellen des wissenschaftlichen Sozialismus*, Berlin 1954, S. 251; S. B. Kan, *Istorija sozialistitscheskich idej*, Moskau 1963, S. 238. Ein in Barbès' Papieren beschlagnahmter Plan der Organisation ist 1833 datiert; *Rapport de Mérilhou*, S. 22 f.

170 Vgl. Georges Morange, a. a. O., S. 26, Note 1, und I. Tchernoff, a. a. O., S. 383, mit Lucien de la Hodde, a. a. O., S. 206.

171 Maurice Dommanget, *Auguste Blanqui et l'insurrection du 12 mai 1839*; in: *La Critique sociale*, Paris, Jg. 1934, S. 233–245.

172 Vgl. Martin-Bernards autobiographische Angaben: *Réminiscences pendant mes insomnies aux loges*; in: *Dix ans*

de prison . . ., S. 190–205; ferner Georges Weill, a. a. O., S. 129 ff.

173 Aus einem Nachruf in der Presse; Zentrales Parteiarchiv der KPdSU, Moskau, IX 57, 42 – АЛЛ 2.

174 Georges Weill, a. a. O., S. 131.

175 *Quelques mots à ceux qui possèdent, en faveur des prolétaires sans travail* [Einige Worte an die Besitzenden zugunsten der arbeitslosen Proletarier], 1837; *Deux jours de condamnation à mort* [Zwei Tage zum Tode verurteilt], Paris 1849, S. 9, 13.

176 Vgl. Maurice Dommanget, *Buonarroti et Blanqui,* a. a. O., S. 241–246.

177 Heinrich Heine, *Lutetia,* a. a. O., S. 161; siehe ferner *Rapport de Mérilbou,* S. 7.

178 Einen Abdruck des Aufnahmezeremoniells der „Familien" wie der „Jahreszeiten" gibt Lucien de la Hodde, a. a. O., S. 170 ff., ferner V. P. Wolgin, *Idei sozialisma i kommunisma* . . ., a. a. O., S. 64–81.

179 Lucien de la Hodde, a. a. O., S. 190, 195 ff. – Zu Hoddes Anstellungsgesuch bei der Geheimpolizei vom 25. März 1838 siehe: Marc Caussidière, *Memoiren,* Grimma 1849, S. 128 ff.

180 *Attentat Darmès, Rapport de Girod,* S. 123; zit. bei Georges Morange, a. a. O., S. 43.

181 Eine Handschrift für Martin-Bernards über das Aufnahmegespräch der „Jahreszeiten" liegt bei den Gerichtsakten: *Cour des Pairs. Procès-verbal de vérification d'écriture par M. Oudart, expert écrivain.* Während der Untersuchung der Pulveraffäre gelangte die Behörde erstmals in den Besitz eines von Barbès' Hand in Carcassonne geschriebenen Aufnahmeformulars mit den Fragen und Antworten des Kandidaten der „Familien", das dem Pairshof beim Prozeß im Oktober 1836 vorlag; vgl. *Rapport de Mérilbou,* S. 17–21. Ein Abdruck der Fragen und Antworten des Aufnahmezeremoniells der „Jahreszeiten" findet sich bei Mérilhou, S. 57 ff.; Georges Sencier, a. a. O., S. 114–118; Auguste Blanqui, *Textes choisis,* S. 105 ff. Eine jüngere Übertragung ins Deutsche besorgte Frank Deppe in seiner Textauswahl: *Auguste Blanqui, Instruktionen für den Aufstand,* Frankfurt a. M., 1968, S. 69.

182 Heinrich Heine, *Lutetia*, a. a. O., S. 267 f.

183 Lorenz v. Stein, *Die industrielle Gesellschaft. Der Sozialismus und Communismus in Frankreich von 1830 bis 1848*, S. 381; Lucien de la Hodde, a. a. O., S. 187, 191, 232 f.

184 W. I. Lenin, *Ein Schritt vorwärts, zwei Schritte zurück*, Werke, Bd. 7, S. 387.

185 Auguste Blanqui, *Discours à la séance du 2 février 1832*; Textes choisis, Paris 1955, S. 109 f.

186 I. Tchernoff, a. a. O., S. 286 ff.; Edouard Dolléans, a. a. O., S. 175.

187 Lorenz v. Stein, a. a. O., S. 385.

188 Marx an Watteau vom 10. November 1861, MEW, Bd. 30, S. 617.

189 Nach einer Mitteilung von Wilhelm Weitling in: *Republik der Arbeiter*, Februar 1850, S. 24 f.; ders., *Garantien der Harmonie und Freiheit*, S. 294; *Cour des Pairs, Affaire des 12 et 13 mai 1839, Rapport fait à la court par Mérilhou*, S. 125 f., *Acte d'accusation*, S. 93.

190 Vgl. August Wilhelm Fehling, *Karl Schapper und die Anfänge der Arbeiterbewegung bis zur Revolution von 1848*, Diss., Rostock 1922; Charles Andler, *Karl Marx et Friedrich Engels, Le manifeste communiste*, Bd. 2: *Introduction historique et commentaire*, Paris 1901, S. 31 f.; Maurice Dommanget, *Auguste Blanqui et l'insurrection du 12 mai 1839*, a. a. O., S. 241; *Der Bund der Kommunisten, Dokumente und Materialien*, hrsg. von Herwig Förder, Martin Hundt, Jefim Kandel, Sofia Lewiowa, Bd. 1, Berlin 1970, S. 115 f, 998.

191 Sebastian Seiler, *Der Schriftsteller Wilhelm Weitling und der Kommunistenlärm in Zürich*, Bern 1843, S. 7 f.

192 *Le Moniteur républicain* (acht Nummern) erscheint monatlich von November 1837 bis Juli 1838; *L'Homme libre* (vier Nummern) erscheint vierzehntägig von August bis September 1838; die letzte Nummer wird am 29. September noch vor der Auslieferung beschlagnahmt.

193 Lucien de la Hodde, a. a. O., S. 196; ungeprüft übernommen von Georges Sencier, a. a. O., S. 92 f., desgl. von Georges Morange, a. a. O., S. 54 ff., Carl Stegmann und Carl Hugo, *Handbuch des Sozialismus*, Zürich 1897, S. 209.

194 *Déclarations faites par*** devant le Ministre de l'Intérieur: Revue rétrospective,* nouvelle série no. 1, 31. März 1848; abgedruckt bei Maurice Dommanget, *Un drame politique en 1848,* Paris 1948, S. 235 f.

195 Mérilhou, a. a. O., S. 49; Lucien de la Hodde, a. a. O., S. 196 ff.

196 *Le Moniteur républicain,* Nr. 6, Nr. 8.

197 So Mérilhou, Franck-Carré, a. a. O.; Girod, a. a. O., S. 49; Lucien de la Hodde, a. a. O., S. 162, 196 ff.; Georges Sencier, a. a. O., S. 80, 92 ff.; Lorenz Stein, a. a. O., S. 382. Das Attentat auf den König als „blanquistische Taktik" auch bei Georg Adler, *Handwörterbuch der Staatswissenschaft,* Bd. V, S. 714; Hubert Bourgin, *Les systèmes socialistes,* Paris 1932, S. 96.

198 Mérilhou, a. a. O., S. 34. Vgl. I. Tchernoff, a. a. O., S. 372, 375.

199 *Déclarations faites par**** . . ., a. a. O., S. 231.

200 *L'Homme libre,* Nr. 4.

201 Lucien de la Hodde, a. a. O., S. 233.

202 Jules Prudhommeaux, *Babeuf jugé par un communiste de 1840*; in: *La Révolution française,* Jg. LV, 1908, S. 128; zit. bei Samuel Bernstein, *Le néo-babouvisme d'après la presse*; in: *Babeuf et les problèmes du babouvisme,* S. 248.

203 Albert Laponneraye, *Histoire de la Révolution française,* Paris 1838, Bd. 1, S. 264; Richard Lahautière, *Réponse philosophique à un article sur le babouvisme,* Paris 1840, S. 3 f.

204 Vgl. Karl Grün, *Die sociale Bewegung in Frankreich und Belgien. Briefe und Studien,* Darmstadt 1845, S. 336; Wilhelm Weitling, *Garantien der Harmonie und Freiheit,* S. 295.

205 Théodore Dézamy, *Code de la communauté,* Paris 1842, S. 282 ff., *L'Égalitaire,* Juni 1840, S. 38 f.

206 Neuausgabe in RUB Nr. 6606, Leipzig 1963.

207 *L'Humanitaire,* August 1841, S. 16.

208 Karl Marx, *Thesen über Feuerbach,* MEW, Bd. 3, S. 5 f.

209 Vgl. zu dieser Problematik: Waltraud Seidel-Höppner, *Aufklärung und revolutionäre Aktion – ein Grundproblem im Arbeiterkommunismus und bei Marx*; in: *Jahrbuch für Geschichte,* Bd. 5, Berlin 1971, S. 7–69.

210 Karl Marx, Friedrich Engels, *Die deutsche Ideologie*, MEW, Bd. 3, S. 195.
211 Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, MEW, Bd. 20, S. 99.
212 *L'Intelligence*, Mai 1838, S. 6; Juni 1838, S. 1 f.
213 So der Arbeiter Th. Noiret in *L'Intelligence*, Oktober 1838, S. 5.
214 Filippo Bounarroti, a. a. O., Bd. 1, S. 187.
215 Ebd., S. 82 f., 186 f.
216 Cabet schrieb ein Buch *La vrai christianisme suivant Jésus-Christ* [Das wahre Christentum nach Jesus Christus], 1846; Esquiros, *L'Evangile du peuple* [Das Evangelium des Volkes], 1840; Constant, *La bible de la liberté* [Die Bibel der Freiheit], 1841; und Weitling, *Das Evangelium des armen Sünders*, 1843.
217 Vgl. zu dieser Problematik: Waltraud Seidel-Höppner, *Frühproletarisches Denken – religiöse Heilserwartung oder erwachendes Klassenbewußtsein*; in: *Jahrbuch für Geschichte*, Bd. 3, Berlin 1969, S. 95–136.
218 *L'Intelligence*, Februar 1840, S. 2.
219 *Défense du citoyen Laponneraye*, S. 4. Abdruck der Vorlesungen bei Girod, *Annexes au Rapport*, a. a. O., S. 431 bis 465.
220 *Défense ...*, S. 5.
221 *Place au prolétariat; L'Intelligence*, September 1837, S. 4.
222 Nach Angaben Laponnerayes zur *Histoire du journal „L'Intelligence"*, die Cabet am 11. September 1842 im *Populaire* abdruckt; *Extrait du „Populaire" No 6*.
223 Ankündigung in *L'Intelligence*, Oktober 1839, S. 1, unter dem Titel *La Propagande. Journal des intérêts populaires*.
224 *Mérilhou*, a. a. O., S. 11.
225 Lucien de la Hodde, a. a. O., S. 283 f.
226 Georges Sencier, a. a. O., S. 296.
227 *L'Intelligence*, September 1837, S. 2; *Prospectus*, S. 1.
228 *L'Intelligence*, April 1838, S. 2; August 1838, S. 2.
229 Ebd., September 1839, S. 4.
230 *Extrait du Prospectus du journal L'Intelligence*, a. a. O., S. 1.
231 Mérilhou, a. a. O., S. 133, 138.
232 Albert Laponneraye, *Histoire de la Révolution française*, Bd. 1, S. 6, 13, 28; ders., *Défense ...*, S. 9.
233 Eduard Beurmann, a. a. O., Bd. 1, S. 173 f.

234 Heinrich Heine, *Lutetia,* a. a. O., S. 74. Die Neuauflage der Schriften Robespierres, Marats und Saint-Justs hatte die „Gesellschaft der Menschenrechte" besorgt; vgl. Girod, a. a. O.

235 *L'Égalité, revue démocratique mensuelle, fondée par MM. Richard Lahautière et Choron, anciens redacteurs du journal „L'Intelligence".*

236 Sebastian Seiler, *Der Schriftsteller Wilhelm Weitling* . . ., S. 22. Bei der angezeigten Monatsschrift handelt es sich um *L'Egalité,* die Lahautière gemeinsam mit Choron in einem Prospekt angekündigt hatte.

237 Die Zusammenarbeit bezeugt: Cabet et Lahautière, *Biographie populaire de l'armée,* Paris 1840.

238 *La Fraternité, journal moral et politique,* Rédacteur en chef R. Lahautière, Mai bis Oktober 1841 (sechs Nummern); *La Fraternité, journal mensuel,* November 1841 bis März 1843 (Nr. 7–22); ab Nr. 17 *La Fraternité, journal mensuel, exposant la doctrine de la communauté* (ohne Angabe der Redaktion); *La Fraternité de 1845, organe des intérêts du peuple, journal de réorganisation sociale et de politique générale,* Januar 1845 bis Februar 1848; ab 1846 *organe du communisme* (ohne Angabe der Redaktion).

239 Georges Sencier, a. a. O., S. 172 f.

240 V. P. Wolgin, *Franzusskij utopitschеskij kommunism,* Moskau 1960, S. 239.

241 Richard Lahautière, *De la loi sociale,* 2. Auflage, Paris 1841, S. 90.

242 Ders., *Réponse philosophique à un article sur le babouvisme,* Paris 1840, S. 8.

243 Ders., *Les déjeuners de Pierre,* Paris 1841, S. 17 f.

244 Ders., *De la loi sociale,* S. 55 f., 75 ff.

245 Ebd., S. 46 f., 62 ff.

246 Der kleinbürgerliche Demokrat Thoré veröffentlicht seine Polemik gegen die Kommunisten zuerst in Pagnerres *Le Dictionnaire politique,* sodann im *Journal du peuple* vom 24. November 1839, schließlich als Broschüre unter dem Titel *La Verité sur le parti démocratique,* Paris 1840. Vgl. Etienne Cabet, *Douze lettres d'un Communiste à un Réformiste sur la Communauté. Deuxième lettre,* Paris 1841.

247 Richard Lahautière, *Réponse* . . ., S. 3 f., 6 f.

248 Ders., *De la loi sociale*, S. 15 f.

249 Vgl. Wilhelm Weitling, *Garantien der Harmonie und Freiheit*, S. 294; Sebastian Seiler, *Das Eigentum in Gefahr*, S. 21 f.; August Becker, *Geschichte des religiösen und atheistischen Frühsozialismus*, hrsg. von Ernst Barnikol, Kiel 1832, S. 41 f.; Max (Emil Ottokar Weller), *Die französische Volksliteratur* seit 1833, Leipzig 1847, S. 42.

250 Heinrich Heine, *Lutetia*, a. a. O., S. 221.

251 Garnier-Pagès, zit. bei Georges Weill, a. a. O., S. 156; Ledru-Rollin, zit. bei Etienne Cabet, *Douze lettres ... Dixième lettre*, S. 123 ff.

252 *La Fraternité de 1845*, Nr. 10, Oktober 1845, S. 82 f.

253 Benoît Malon, a. a. O., S. 156.

254 Garnier-Pagès, *Histoire de la Révolution de 1848*, Paris 1861/62, S. 87 f.

255 Friedrich Engels, *Fortschritte der Sozialreform auf dem Kontinent*, MEW, Bd. 1, S. 488.

256 Karl Marx, *Über P.-J. Proudhon*, MEW, Bd. 16, S. 251.

257 Karl Marx, Friedrich Engels, *Die heilige Familie*, MEW, Bd. 2, S. 32.

258 Karl Marx, *Das Elend der Philosophie*, MEW, Bd. 4, S. 105.

259 Wilhelm Weitling, *Garantien der Harmonie und Freiheit*, Vorrede zur 3. Auflage von 1848, a. a. O., S. 295 f.

260 Karl Marx, *Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848–1850*, MEW, Bd. 7, S. 42.

261 Ebd., S. 89.

262 Louis Blanc, *Geschichte der zehn Jahre 1830–1840*, Berlin 1845, Bd. 5, S. 341.

263 Wilhelm Weitling, *Die Menschheit wie sie ist und wie sie sein sollte*, a. a. O., S. 218.

264 So Edmond d'Alton-Shée, *Mes Mémoires (1826–1848)*, Paris 1869, Bd. 1, S. 271.

265 Karl Marx, Friedrich Engels, *Die heilige Familie*, MEW, Bd. 2, S. 88.

266 Étienne Cabet, *Le salut est dans l'union, la concurrence est la ruine*, Paris 14. November 1843, S. 51.

267 Heinrich Heine, *Lutetia*, a. a. O., S. 221.

268 Friedrich Engels, *Fortschritte der Sozialreform auf dem Kontinent*, MEW, Bd. 1, S. 480.

269 Étienne Cabet, *Ma ligne droite ou le vrai chemin de salut pour le peuple*, Paris 1841, S. 19.
270 Heinrich Heine, *Lutetia*, a. a. O., S. 365.
271 *La Démocratie pacifique*, August 1845; zit. nach *La Fraternité de 1845*, Nr. 9, September 1845, S. 75.
272 Zit. bei Georg Adler, *Handwörterbuch der Staatswissenschaft*, Bd. V, S. 715.
273 *Gazette des Tribunaux*, 12. Mai 1841; Georges Sencier, a. a. O., S. 274; Georges Morange, a. a. O., S. 38.
274 Vgl. *Der Bund der Kommunisten*, Bd. 1, S. 123 f.
275 Wilhelm Weitling, *Gerechtigkeit. Ein Studium in 500 Tagen*, Kiel 1929, S. 165.
276 Lucien de la Hodde, a. a. O., S. 242.
277 Théodore Dézamy, *Code de la Communauté*, Paris 1842, S. 104.
278 Friedrich Engels, *Zur Geschichte des Bundes der Kommunisten*, MEW, Bd. 21, S. 212.
279 Karl Marx, Friedrich Engels, *Die heilige Familie*, MEW, Bd. 2, S. 89.
280 Vgl. Karl Gutzkow, *Briefe aus Paris*, I. Teil, S. 263 f.
281 Arnold Ruge, *Zwei Jahre in Paris. Studien und Erinnerungen*, Leipzig 1846, S. 157.
282 Flora Tristan (7. April 1803 bis 14. November 1844), *L'Union ouvrière*, 1. Auflage, Paris 1843; 2. Auflage 1844.
283 Théodore Dézamy, a. a. O., S. 252.
284 Karl Marx, *Die Klassenkämpfe in Frankreich*, MEW, Bd. 7, S. 20.
285 Zit. bei Georges Weill, a. a. O., S. 222.
286 Karl Marx, Friedrich Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, MEW, Bd. 4, S. 490.
287 *L'Humanitaire*, August 1841, S. 10.
288 Garnier-Pagès, a. a. O., S. 88.
289 Étienne Cabet, *Le salut est dans l'union* . . ., S. 5.
290 Ebd., S. 41.
291 Karl Marx, *Über P.-J. Proudhon*, MEW, Bd. 16, S. 30.
292 Étienne Cabet, *Toute la vérité au peuple*, Paris 1842, S. 85.
293 Jules Prudhommeaux, *Icarie et son fondateur Étienne Cabet*, S. 94 ff.
294 *Le Populaire, journal des intérêts politiques, matériels et*

moraux du peuple. Par une société patriotique. Erscheint wöchentlich vom 3. Juli 1833 bis 8. Oktober 1835.

295 *Le Populaire, journal de réorganisation sociale et politique, dirigé par M. Cabet, ancien député.* Erscheint monatlich vom 14. März 1841 bis 4. April 1847, wöchentlich vom 5. April 1847 bis 17. Dezember 1848, monatlich vom 18. Dezember 1848 bis 7. September 1849, wöchentlich vom 8. September 1849 bis 4. Oktober 1851.

296 Georges Sencier, a. a. O., S. 183 f.

297 Lucien de la Hodde, a. a. O., S. 291; Karl Gutzkow, *Briefe aus Paris*, I. Teil, S. 242.

298 *Voyage et aventures de lord William Carisdall en Icarie, ouvrage traduit de l'anglais de Francis Adams par Th. Dufruit, maître de langues*, Paris 1839. Neuer Titel: Étienne Cabet, *Voyage en Icarie*, Paris 1840.

299 Lucien de la Hodde, a. a. O., S. 235.

300 *Almanach icarien, astronomique, scientifique, pratique, industriel, statistique, dirigé par M. Cabet*, 1843, 1844, 1845, 1846, 1847 (jeweils 192 S.), 1848 (216 S.), 1852 (196 S.).

301 *Histoire de la Révolution de 1830 et situation présente (sept. 1832) expliquées et éclairées par les Révolutions de 1789, 1792, 1799 et 1804 et par la Restauration*, Paris 11. Oktober 1832 (1. Auflage), Mai 1833 (2. Auflage), November 1833 (3. Auflage).

302 *Histoire populaire de la Revolution française de 1789 à 1830, précédée d'une introduction conténant de précis de l'Histoire des Français depuis leur origine jusqu'aux Etats-Généraux*, Paris 1839–1840 (1. Auflage, 4 Bände), 1845 (2. Auflage, 6 Bände), 1851 (3. Auflage, 5 Bände).

303 Karl Grün, *Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien*, S. 336.

304 Vgl. Sébastien Commissaire, *Mémoires et souvenirs*, Paris 1888, S. 97–107; Georges Weill, a. a. O., S. 189.

305 Étienne Cabet, *Le démocrate devenu communiste malgré lui, ou réfutation de la brochure de M. Thoré intitulée Du communisme en France*, Paris 1842, S. 4.

306 *Reise nach Ikarien von É. Cabet, aus dem Französischen von Dr. Wendel-Hippler*, Paris 1847; *Wie ich Communist bin und Mein communistisches Glaubensbekenntnis, übersetzt von Dr. Wendel-Hippler*, Paris 1847; *Das Weib,*

ihr unglückliches Schicksal in der gegenwärtigen Gesellschaft, ihr Glück in der ikarischen Gemeinschaft, übersetzt von H. Ewerbeck, Kiel 1850.

307 Sebastian Seiler, *Das Eigentum in Gefahr*, S. 43–65. In deutscher Sprache erscheinen ferner Cabets Replik gegen den Jesuiten Fournier, *Der dem Communismus vom Jesuiten Fournier geworfene Handschuh*, Bern 1844; *Die neue Sittenverbesserung durch ikarische Gemeinschaft, in zwölf Briefen, übersetzt von C. G. Allhusen*, Leipzig 1850. Schließlich erwähnt Emil Ottokar Weller (Pseud. Max), *Die Volksliteratur* . . ., S. 25, noch eine in Genf erschienene Schrift Cabets unter dem Titel *Stand der sozialen Frage in England, Schottland, Irland und Frankreich.*

308 Étienne Cabet, *Réfutation de l'Humanitaire (demandant l'absolution du mariage et de la famille)*, Paris 1844, S. 3.

309 Georges Morange, a. a. O., S. 60 ff.

310 Sebastian Seiler, *Das Eigentum in Gefahr*, S. 43.

311 Ebd., S. 46.

312 Étienne Cabet, *Voyage en Icarie*, 2. Auflage, Paris 1842, S. 101.

313 Ders., *Le démocrate devenu communiste malgré lui*, S. 7.

314 Ders., *Voyage en Icarie*, S. 37; *Douze lettres* . . ., S. 76 ff.

315 Ders., *Le démocrate devenu communiste malgré lui*, S. 9.

316 Ders., *Voyage en Icarie*, S. 539.

317 Ders., *Histoire populaire de la Révolution française*, Paris 1840, S. 333 f.

318 Ders., *Le salut est dans l'union* . . ., S. 39; vgl. auch *Voyage en Icarie*, S. 537; *Douze lettres* . . ., S. 98.

319 Ebd., S. 56.

320 Ders., *Utile et franche explication avec les communistes lyonnais sur des questions pratiques*, Paris 1842, S. 15 f.

321 Ebd., S. 21.

322 Ders., *Le salut est dans l'union* . . ., S. 56.

323 Ebd., S. 53.

324 Ders., *Le voile soulevé sur le procès communiste à Tours et Blois*, Paris 1847, S. 24.

325 Zit. bei Arthur Lehning, *La réponse de Cabet à Schapper*; in: *Bulletin of the International Institute of Social History*, Amsterdam, Bd. VIII, H. 1, S. 9.

326 *Der Auswanderungsplan des Bürgers Cabet*; in: *Der Bund der Kommunisten*, Bd. 1, S. 508.

327 Samuel Bernstein, *Le néo-babouvisme* ..., a. a. O., S. 265.
328 Étienne Cabet, *Voyage en Icarie*, S. 396; vgl. auch S. 307.
329 Ebd., S. 268.
330 Lucien de la Hodde, a. a. O., S. 283 f.; Georges Sencier, a. a. O., S. 293 ff.
331 Étienne Cabet, *Le voile soulevé* ..., S. 3.
332 Lucien de la Hodde, a. a. O., S. 239; *Londoner deutsche kommunistische Diskussionen 1845*; in: *Der Bund der Kommunisten*, Bd. 1, S. 227.
333 Friedrich Engels, *Fortschritte der Sozialreform auf dem Kontinent*, MEW, Bd. 1, S. 486.
334 Karl Marx, Friedrich Engels, *Die deutsche Ideologie*, MEW, Bd. 3, S. 448.
335 Étienne Cabet, *M. Thiers mérite d'être mis en accusation*, Paris 1840.
336 Karl Grün, *Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien*, S. 382.
337 Étienne Cabet, *Réfutation des doctrines de l'Atelier*, Paris 1842, S. 23.
338 Ebd., S. 5, 10; *Douze lettres* ..., S. 129 f.
339 Ders., *Réfutation des trois ouvrages de l'abbé Constant*, Paris 1841.
340 Ders., *Inconsequences de M. de Lamennais ou Réfutation de Amschaspands et Darvans, du Passé et de l'avenir du peuple, et de cinq articles de l'Almanach populaire*, Paris, März 1843.
341 So bei Roger Garaudy, *Die französischen Quellen des wissenschaftlichen Sozialismus*, Berlin 1954, S. 136, 177 ff.
342 Étienne Cabet, *Le démocrate devenu communiste malgré lui.*
343 Ders., *Le salut est dans l'union* ..., S. 43.
344 Lorenz von Stein, a. a. O., S. 388.
345 Edmond d'Alton-Shée, *Mes Mémoires*, Bd. 1, S. 271.
346 *Affaire du 25 juin 1836. Rapport de Bastard*; zit. bei I. Tchernoff, a. a. O., S. 401 f., 372, 384.
347 Lucien de la Hodde, a. a. O., S. 162.
348 Georges Sencier, a. a. O., S. 276.
349 Karl Grün, a. a. O., S. 333.
350 Von Caussidière 1848 entlarvt. Siehe Marc Caussidière, *Memoiren*, Bd. 2, S. 139 ff., 156.
351 Georges Sencier, a. a. O., S. 291 ff.

352 An offiziellen Schriftstücken geben hierzu Auskunft: Girod de l'Aine, *Attentat du 15 octobre 1840. Rapport*; Bastard, *Attentat du 13 septembre 1841; Gazette des Tribunaux*, 11. und 12. Mai 1841, 30. April 1847, 14. und 15. Juli 1847; *Rapport du préfet de police au gouvernement en 1847*; ferner: Taschereau, *Revue rétrospective, Rapport du 19 janvier 1847*; Lucien de la Hodde, *Geschichte der geheimen Gesellschaften und der republikanischen Partei in Frankreich*, Basel 1851; ders., *La naissance de la République en février 1848*, Paris 1850; Adolphe Chenu, *Les conspirateurs*, Paris 1850; ders., *Les montagnards de 1848*, Paris 1850; ders., *Les chevaliers de la République rouge*, Paris 1851. Angaben finden sich außerdem bei: Sébastien Commissaire, *Mémoires et souvenirs*, Paris 1888; Marc Caussidière, *Mémoires*, Paris 1849. Eine noch immer tendenziöse Gesamtdarstellung gibt die Dissertation des Staatsanwaltes Georges Sencier, *Le babouvisme après Babeuf*, Paris 1912. Eine erste sachgerechte Untersuchung findet sich bei Iouda Tchernoff, *Le parti républicain sous la Monarchie de juillet. Formation et évolution de la doctrine républicain*, Paris 1901; sodann bei Georges Morange, *Les idées communistes dans les sociétés secrètes et dans la presse sous la monarchie de juillet*, Paris 1905; schließlich bei V. P. Wolgin, *Idej sozialisma i kommunisma wo franzusskich tajnich obstschestwach*; in *Woprosy istorii*, Jg. 1949, H. 3, S. 64–81.

353 So Lorenz v. Stein, a. a. O., S. 395 f.; Georg Adler, a. a. O., S. 714; Georges Sencier, a. a. O., S. 175; Alfred Kahane, *Théodore Dézamy. Leben und Theorie*, Phil. Diss., Gießen 1922, S. 6; Hubert Bourgin, a. a. O., S. 96.

354 I. Tchernoff, a. a. O., S. 400 ff.; Georges Morange, a. a. O.

355 Mérilhou, a. a. O., S. 33 f. Zum Charakter der Organisation als „Avantgarde des werktätigen Volkes" siehe Marc Caussidière, a. a. O., Bd. 1, S. 29, 31.

356 Ebd., I. Tchernoff, a. a. O., S. 402.

357 Lucien de la Hodde, *Geschichte der geheimen Gesellschaften . . .*, S. 248.

358 Georges Sencier, a. a. O., S. 181, 277, 287.

359 Lorenz v. Stein, a. a. O., S. 392.

360 V. P. Wolgin, *Idej sozialisma i kommunisma . . .*; a. a. O., S. 72.

361 Lorenz v. Stein, a. a. O., S. 395.

362 Lucien de la Hodde, a. a. O., S. 233.

363 Siehe *Rapport de Girod*, S. 29, 49, 56; *Gazette des Tribunaux*, 12. Mai 1841; *Allgemeine Zeitung*, Augsburg, 7. Oktober 1841, Beilage Nr. 280, S. 2234; I. Tchernoff, a. a. O., S. 376 f., 390 f.; Georges Morange, a. a. O., S. 36; Georges Sencier, a. a. O., S. 265 f., 298, 301. Cabet bestreitet die Existenz einer kommunistischen Geheimorganisation dieses Namens. Siehe Etienne Cabet, *Douze lettres . . .*, S. 13, 118.

364 Lucien de la Hodde a. a. O., S. 233, 239 f., 245; ders., *La naissance de la République en février 1848*, S. 18 f.; Georges Sencier, a. a. O., S. 191, 271.

365 Lucien de la Hodde, a. a. O., S. 316 ff., 326 ff., 331 f., 355, 380 ff.; Georges Sencier, a. a. O., S. 304 ff.; Georges Morange, a. a. O., S. 40; I. Tchernoff, a. a. O., S. 390 f.; V. P. Wolgin, a. a. O., S. 71.

366 Lucien de la Hodde, a. a. O., S. 329 f.; Marc Caussidière, a. a. O., Bd. 1, S. 29 ff.; Bd. 2, S. 88; I. Tchernoff, a. a. O., S. 377; Georges Sencier, a. a. O., S. 315.

367 S. B. Kan, *Istorija sozialistitscheskich idej*, Moskau 1963, S. 248.

368 *L'Humanitaire*, Nr. 1, S. 7; Nr. 2, S. 11.

369 Lucien de la Hodde, a. a. O., S. 333, 312, 283.

370 Lucien de la Hodde, a. a. O., S. 388, 314, 323; Marc Caussidière, a. a. O., Bd. 1, S. 28; vgl. auch Garnier-Pagès, a. a. O., S. 74 f.

371 Als solche erscheint sie im *Rapport de Girod*, S. 31 f., 36, 46, 56; *Gazette des Tribunaux*, 11. und 12. Mai 1841; dem folgt I. Tchernoff, a. a. O., S. 391. Dies wird in Frage gestellt durch die Darstellung Hoddes, der durchgängig von mehreren Geheimgesellschaften spricht und die kommunistischen stets von den „Neuen Jahreszeiten" gesondert behandelt.

372 Georges Sencier, a. a. O., S. 266, 270, 283.

373 Die bei Darmès beschlagnahmten Dokumente können unzweifelhaft als Statut, Programmpräambel, Aufnahmeprüfungsformular und Eidesformel der „Proletarischen Gleichheitsfreunde" gelten. Es handelt sich um *Réglement constitutif et disciplinaire de l'Association des Travailleurs Egalitaires* (41 Artikel), *Au Travailleur égalitaire. Pro-*

fession de foi de la nouvelle direction (Präambel), *Formulaire de reception* und *Formule* (elf Fragen und Antworten). Siehe *Rapport de Girod,* S. 57 ff.; *Gazette des Tribunaux,* 12. Mai 1841. Dagegen ist das bei Hodde und Pernin (Pornin?) in Belleville beschlagnahmte Dokument der französischen Demokratengesellschaft in London zwar formal nicht ohne weiteres als programmatisches Dokument der „Travailleurs égalitaires" zu bestimmen; indessen erlaubt die inhaltliche Übereinstimmung der 18 programmatischen Grundsätze des Londoner Dokuments mit denen der „Travailleurs égalitaires", in ihm eine Konkretisierung und Erläuterung der Vorstellungen der „Proletarischen Gleichheitsfreunde" über die politischen, ökonomischen und kulturellen Aufgaben der geforderten Volksdiktatur zu sehen. Es handelt sich um den *Rapport sur les mesures à prendre et les moyens à employer pour mettre la France dans une voie révolutionnaire le lendemain d'une insurrection victorieuse effectuée dans son sein. Lu à la Société démocratique à Londres dans la séance du 18 novembre 1839. Les divers conclusions de ce rapport ont été adoptées, après discussion, par la Société démocratique française le 14 septembre 1840* [Bericht über die Maßnahmen und Mittel, die anzuwenden sind, um Frankreich nach einem siegreichen inneren Aufstand auf eine revolutionäre Bahn zu führen. Verlesen in der Demokratischen Gesellschaft zu London auf der Tagung vom 18. November 1839. Die verschiedenen Schlußfolgerungen dieses Berichts wurden von der Französischen Demokratischen Gesellschaft am 14. September 1840 nach Diskussion angenommen]; abgedruckt in: *Rapport de Girod, Annexe,* S. 71 ff.; *Gazette des Tribunaux,* 12. Mai 1841, S. 705; Victor Bouton, *Profils révolutionnaires,* Paris 1849, S. 170–177.

374 *Au Travailleur égalitaire. Profession de foi de la nouvelle direction,* ebd.

375 *Gazette des Tribunaux,* 12. Mai 1841; Georges Morange, a. a. O., S. 43.

376 *Rapport de Girod, Annexe,* S. 78 ff.; vgl. ferner Lucien de la Hodde, a. a. O., S. 248 f.; Lorenz v. Stein, a. a. O., S. 396 f., 404; I. Tchernoff, a. a. O., S. 392; Hubert Bourgin, a. a. O., S. 112.

377 Georges Weill., a. a. O., S. 164.
378 Georges Sencier, a. a. O., S. 274.
379 *Gazette des Tribunaux*, 11. Mai 1841, S. 702.
380 Lorenz v. Stein, a. a. O., S. 405.
381 Zit. ebd., S. 399.
382 Ebd., S. 398.
383 *Attentat du 13 septembre 1841. Rapport de Bastard*, S. 71; zit. bei I. Tchernoff, a. a. O., S. 371; Georges Sencier, a. a. O., S. 83, 284 f., 306.
384 Georges Sencier, a. a. O., S. 285.
385 *Gazette des Tribunaux*, 12. Mai 1841.
386 Ebd.
387 *Pétition de la garde nationale de Paris pour la réforme électorale municipale, départementale et parlementaire*; vgl. *Gazette des Tribunaux*, 11. Mai 1841, S. 701.
388 Friedrich Engels, *Fortschritte der Sozialreform auf dem Kontinent*, MEW, Bd. 1, S. 485.
389 *L'Humanitaire*, Nr. 1, S. 3 f.
390 *L'Égalitaire, journal de l'organisation sociale. Redacteur en chef Dézamy*; Nr. 1, Mai 1840 (32 S.); Nr. 2, Juni 1840 (32 S.).
391 Théodore Dézamy, *Calomnies et politique de M. Cabet. Réfutation par des faits et par sa biographie*, Paris 1842, S. 9.
392 Georges Sencier, a. a. O., S. 182, 191.
393 Georges Morange, a. a. O., S. 48; ihm folgt V. P. Wolgin, a. a. O., S. 72.
394 *L'Humanitaire, organe de la science sociale. Directeur-Gérant G. Charavay*; Nr. 1, Juli 1841 (8 S.); Nr. 2, August 1841 (8 S.).
395 *La Liberté, journal de la démocratie sociale et politique.*
396 Siehe Anm. 238.
397 *La Fraternité*, Nr. 23, März 1843, S. 133.
398 *Le Travail, journal des intérêts moraux et matériels des classes ouvrières, politique, moral et industriel*; Nr. 1–4, Juni bis September 1841.
399 Georges Morange, a. a. O., S. 68 f. – Zur kommunistischen Presse dieser Jahre siehe ferner: Étienne Cabet, *Le salut est dans l'union* ..., S. 8 f.; Karl Grün, a. a. O., S. 33; Sebastian Seiler, *Das Eigentum in Gefahr*, S. 21 ff.; Max (Emil Ottokar Weller), Die Volksliteratur ...,

S. 8 f.; Georges Morange, a. a. O., S. 46–75; Georges Sencier, a. a. O., S. 247 ff.; V. P. Wolgin, *Franzusskij utopitschcskij kommunism*, S. 157–203; Samuel Bernstein, a. a. O., S. 247 ff.

400 Sebastian Seiler, *Der Schriftsteller Wilhelm Weitling* . . ., S. 7; ders., *Das Eigentum in Gefahr*, S. 21 ff.

401 Max (Emil Ottokar Weller): *Die französische Volksliteratur seit 1833*, Leipzig 1847, S. 8.

402 Siehe Anm. 235 .

403 Siehe Anm. 246.

404 Dupoty, *Banquets démocratiques*, 1840, und Ledru-Rollin, *Discours politique I (discours du 23 novembre 1841 devant le jury)*, beide zit. bei Georges Weill, a. a. O., S. 161. Siehe hierzu ferner: Etienne Cabet, *Douze lettres* . . ., S. 123 ff.

405 Das 1845 in der Redaktion der *Réforme* beschlossene Manifest vertritt im Extrakt folgende Thesen und Forderungen: Ohne Gleichheit ist Freiheit Lüge; höhere Fähigkeiten erlauben keinen Anspruch auf größere Rechte, sondern auf größere Pflichten; die Assoziation ist notwendige Form des Gleichheitsprinzips; den Arbeitern – früher Sklaven, dann Knechte, heute Lohnarbeiter – muß man zur Assoziation verhelfen; der demokratische Staat wird die zur Organisation der Arbeit und Emanzipation des Proletariats nötigen industriellen Reformen in die Hand nehmen, die Arbeiter mit Hilfe staatlicher Kredite aus Lohnarbeitern zu Teilhabern machen und den Gesunden Arbeit, den Arbeitsunfähigen und Alten Unterstützung gewähren; die Volkssouveränität verwirklicht sich über einen aus allgemeinem Stimmrecht hervorgegangenen demokratischen Staat, der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit erstrebt mit Hilfe einer Regierung, die sich aus verantwortlichen und absetzbaren Bevollmächtigten zusammensetzt, welche die vom Volk verlangten Gesetze lediglich formulieren; er gewährleistet gleiches Recht auf Ernennung der Bevollmächtigten, Neubesetzung der öffentlichen Ämter, gleiche Wehrpflicht ohne Möglichkeit des Loskaufs sowie allgemeine und unentgeltliche Erziehung. Vgl. Louis Blanc, *Zur Geschichte der Februarrevolution 1848*, Quedlinburg und Leipzig 1850, S. 12.

406 *L'Humanitaire*, Nr. 1, S. 7.

407 Richard Lahautière, *Réponse philosophique à un article sur le babouvisme publié par M. Thoré dans le Journal du Peuple*, Paris Januar 1840; ders., *Boulets rouges*, Paris 1840; ferner vier Dialoge unter dem Titel *Les Déjeuners de Pierre* (Mai 1841).

408 Théodore Dézamy, *Conséquences de l'embastillement et de la paix à tout prix*, Paris 1840; ders., *M. Lamennais réfuté par lui-même, ou examen critique du livre intitulé: Du passé et de l'avenir du peuple*, Paris 1841; ders., *Calomnies et politique de M. Cabet. Réfutation par des faits et par sa biographie*, Paris (1842); ders., *Le jésuitisme vaincu et anéanti par le socialisme, ou les constitutions des jésuites et leurs instructions secrètes en parallèle avec un projet d'organisation du travail*, Paris 1845.

409 *L'Egalitaire*, Nr. 2, S. 3 f.

410 Ebd., Nr. 1, S. 4.

411 Ebd., Nr. 2, S. 52 f.

412 Ebd., S. 57 f.

413 Ebd., Nr. 1, S. 29 f.; Nr. 2, S. 35 (Note 2), 51 f.

414 Ebd., Nr. 2, S. 56 ff.

415 Ebd., S. 36.

416 Ebd., Nr. 1, S. 13–21: *Philosophie de la crise actuelle*; S. 22–26: *Impuissance des lois pénales.*

417 Ebd., Nr. 2, S. 34 f.

418 Ebd., S. 36 ff.

419 Lorenz v. Stein, a. a. O., S. 399 f.

420 So V. P. Wolgin, *Idej sozialisma i kommunisma . . .*, a. a. O., S. 74. Cabet erklärt „Egalitaires" und „Humanitaires" für identisch; siehe Etienne Cabet, *Douze lettres . . .*, S. 101 f.

421 *Rapport des communistes françaises de Londres*, 1840; vgl. Anm. 378.

422 Friedrich Engels, *Fortschritte der Sozialreform auf dem Kontinent*, MEW, Bd. 1, S. 485.

423 Abdruck dieser neun Forderungen des Prospekts bei Lucien de la Hodde, a. a. O., S. 234 f., Georges Sencier, a. a. O., S. 188 f., Lorenz v. Stein, a. a. O., S. 401 f., auszugsweise bei Georges Morange, a. a. O., S. 59, Samuel Bernstein, a. a. O., S. 266. Die Fassung der These 5 in der deutschsprachigen Ausgabe bei Hodde differiert mit den Angaben bei allen anderen.

424 *L'Humanitaire*, Nr. 2, S. 14. Vgl. auch die näheren Ausführungen bei J. Gay, *Question du mariage et de la famille individuelle*; in: *Almanach de la communauté 1843, par divers écrivains communistes*, hrsg. von Th. Dézamy, Paris, S. 47–62.

425 *L'Humanitaire*, Nr. 1, S. 6.

426 *Attentat du 13 septembre 1841. Rapport de Bastard.*

427 Lucien de la Hodde, a. a. O., S. 234; Georges Sencier, a. a. O., S. 188 f., Lorenz v. Stein, a. a. O., S. 401 f.

428 Karl Marx, Friedrich Engels, *Die heilige Familie*, MEW, Bd. 2, S. 139.

429 Wilhelm Weitling, *Die Kommunisten und der Pariser Korrespondent der Allgemeinen Augsburger Zeitung*; in: *Die junge Generation*, Januar 1842, S. 1–12.

430 Théodore Dézamy, *Calomnies et politique de M. Cabet*, Paris (1842), S. 14.

431 *Extraits du journal „la Jeune génération"; La Fraternité*, Mai 1842, S. 59 f.

432 Max (Emil Ottokar Weller), a. a. O., S. 7 f.

433 Karl Grün, a. a. O., S. 335.

434 Arnold Ruge, *Zwei Jahre in Paris*, Bd. 1, S. 141.

435 *La Fraternité*, Nr. 18, Oktober 1842, S. 96.

436 *L'Humanitaire*, Nr. 1, S. 3; Nr. 2, S. 14.

437 Ebd., Nr. 1, S. 6, 11.

438 Max Nettlau, *Der Vorfrühling der Anarchie*, Berlin 1925, S. 138; Benoît Malon, *Histoire du socialisme depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours*, Paris 1884, Bd. 2, S. 149; Samuel Bernstein, a. a. O., S. 263.

439 Das verlangt bereits Benoît Malon, a. a. O.

440 *L'Humanitaire*, Nr. 1, S. 2.

441 Ebd., Nr. 2, S. 11 ff.

442 Ebd., Nr. 1, S. 3; Nr. 2, S. 11.

443 Ebd., Nr. 1, S. 8; Nr. 2, S. 14 f.

444 Ebd.

445 Siehe Anm. 238.

446 So Georges Sencier, a. a. O., S. 186.

447 So Lorenz v. Stein, a. a. O., S. 407.

448 So Samuel Bernstein, a. a. O., S. 268.

449 Étienne Cabet, *Le salut est dans l'union . . .*, S. 11.

450 So Samuel Bernstein, a. a. O., S. 268.

451 *La Fraternité*, Nr. 7, November 1841, S. 12.

452 Ebd., Nr. 11, März 1842, S. 44.

453 *Le Système social et politique des Égaux;* angezeigt in Nr. 23, März 1843, S. 140.

454 *La Fraternité de 1845*, Nr. 1, Januar 1845, S. 2, 9.

455 Étienne Cabet, *Le salut est dans l'union* . . ., S. 12.

456 Samuel Bernstein, a. a. O., S. 275.

457 *La Fraternité*, Nr. 7, November 1841, S. 4.

458 Ebd., Nr. 11, März 1842, S. 43, Nr. 18, Oktober 1842, S. 99 f.

459 Ebd., Nr. 7, November 1841, S. 5.

460 Ebd., Nr. 11, März 1842, S. 40.

461 Ebd., Nr. 7, November 1841, S. 1; Nr. 13, Mai 1842, S. 54.

462 Ebd., Nr. 12, April 1842, S. 52; Nr. 7, November 1841, S. 2.

463 *La Fraternité de 1845*, Nr. 1, Januar 1845, S. 1, 7; Nr. 7, Juli 1845, S. 61; Nr. 10, Oktober 1845, S. 82 ff.

464 Ebd., Nr. 1, Januar 1845, S. 2; Nr. 6, Juni 1845, S. 55; Nr. 10, Oktober 1845, S. 85.

465 Ebd., Nr. 10, Oktober 1845, S. 85.

466 Ebd., Nr. 7, Juli 1845, S. 61.

467 Ebd., Nr. 10, Oktober 1845, S. 91; Nr. 11, November 1845, S. 99.

468 *La Fraternité*, Nr. 7, November 1841, S. 3; Nr. 11, März 1842, S. 38; Nr. 13, April 1842, S. 52; Nr. 15, Juli 1842, S. 71 f.; *La Fraternité de 1845*, Nr. 7, Juli 1845, S. 58 ff.

469 *La Fraternité de 1845*, Nr. 8, August 1945, S. 68; Nr. 10, Oktober 1845, S. 81 f., 88; Nr. 12, Dezember 1845, S. 101 ff.

470 Vgl. ebd., Nr. 4, April 1845, S. 37, mit Nr. 10, Oktober 1845, S. 37, mit Nr. 10, Oktober 1845, S. 87.

471 Ebd., Nr. 1, Januar 1845, S. 9.

472 *La Fraternité*, Nr. 9, Januar 1842, S. 26; Nr. 12, April 1842, S. 48.

473 *La Fraternité de 1845*, Nr. 5, Mai 1845, S. 45.

474 *La Fraternité*, Nr. 7, November 1841, S. 12.

475 Ebd., Nr. 13, Mai 1842, S. 55.

476 Ebd., Nr. 17, November 1842, S. 85 f.

477 *La Fraternité de 1845*, Nr. 5, Mai 1845, S. 44 ff.

478 Ebd., Nr. 6, Juni 1845, S. 52 ff.

479 Ebd., 3. Jg., Mai 1847, S. 242 f.: *Au Populaire. Sur son projet d'émigration. Allons en Icarie!*
480 Max (Emil Ottokar Weller), a. a. O., S. 8.
481 *Die junge Generation*, Januar 1842, S. 2 f.
482 Karl Marx, Friedrich Engels, *Die heilige Familie*, MEW, Bd. 2, S. 139.
483 Vgl. Arnold Ruge, Karl Marx, *Deutsch-Französische Jahrbücher*, RUB, Bd. 542, 1973, S. 315 ff., 51 f.
484 Heinrich Heine, *Werke und Briefe*, Bd. 2, S. 108.
485 Friedrich Engels, *Zur Geschichte des Bundes der Kommunisten*, MEW, Bd. 21, S. 208.
486 *La Fraternité de 1845*, Nr. 1, Januar 1845, S. 3.
487 *La Fraternité*, Nr. 18, Oktober 1842, S. 96 f.
488 Théodore Dézamy, *Le jésuitisme vaincu ...*, S. 21 f.
489 *La Fraternité de 1845*, Nr. 6, Juni 1845, S. 52.
490 Benoît Malon, a. a. O., S. 155.
491 Théodore Dézamy, *Le jésuitisme vaincu ...*, S. 208 f.
492 Ders., *Calomnies et politique de M. Cabet*, Paris 1842, S. 4.
493 Friedrich Engels, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, MEW, Bd. 19, S. 208 f.
494 Charles Andler, *K. Marx et F. Engels. Le manifeste communiste*, Bd. 2: *Introduction historique et commentaire*, Paris 1901.
495 *La Fraternité de 1845*, Nr. 2, Februar 1845, S. 1 f.
496 *La Fraternité*, Nr. 19, November 1842, S. 101.
497 *La Fraternité de 1845*, Nr. 8, August 1845, S. 68.
498 Ebd., Nr. 9, September 1845, S. 75 f.
499 *La Fraternité*, Nr. 22, Februar 1843, S. 130 f.
500 *L'Humanitaire*, Nr. 1, Juni 1841, S. 1.
501 *L'Egalitaire*, Prospectus, S. 3.
502 Filippo Buonarroti, *Conspiration pour l'égalité dite de Babeuf*, Bd. 1, S. 187.
503 *L'Humanitaire*, Nr. 1, Juli 1841, S. 5.
504 Théodore Dézamy, *Code de la communauté*, Paris 1842, S. 254.
505 Friedrich Engels, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, MEW, Bd. 19, S. 192.
506 *La Fraternité de 1845*, Nr. 5, Mai 1845, S. 45.
507 *La Fraternité*, Nr. 18, Oktober 1842, S. 95.
508 *La Fraternité de 1845*, Nr. 10, Oktober 1845, S. 87.

509 *La Fraternité*, Nr. 18, Oktober 1842, S. 96; Nr. 19, November 1842, S. 103.

510 Karl Marx, *Thesen über Feuerbach*, MEW, Bd. 3, S. 5.

511 *La Fraternité de 1845*, Nr. 10, Oktober 1845, S. 88.

512 *Almanach de la communauté 1843, par divers écrivains communistes*, hrsg. von Théodore Dézamy, Paris, S. X f.

513 Théodore Dézamy, *Le jésuitisme vaincu . . .*, S. 211.

514 Étienne Cabet, *Réfutation des trois ouvrages de l'abbé Constant*, Paris 1841, S. 17.

515 Friedrich Engels, *Zur Geschichte des Bundes der Kommunisten*, MEW, Bd. 21, S. 207.

516 Marx an Feuerbach vom 11. August 1844, MEW, Bd. 27, S. 426.

517 V. P. Wolgin, *Idej sozialisma i kommunisma . . .*, a. a. O., S. 81.

518 Roger Garaudy, a. a. O., S. 136 f.

519 *Rapport de Girod*, S. 33, 35; *Gazette des Tribunaux*, 11. Mai 1841, S. 701.

520 Jean-Jacques Pillot, *Histoire des égaux*, Paris 1840, S. 17, 24.

521 Ebd., S. 18, 30.

522 Sebastian Seiler, *Das Eigentum in Gefahr*, S. 24; vgl. auch Max (Emil Ottokar Weller), a. a. O., S. 44 f.; Georges Morange, a. a. O., S. 57.

523 Victor Bouton, *Profils révolutionnaires*, Nr. 10, S. 152; *L'Humanitaire*, Nr. 2, August 1841, S. 11.

524 Jules Clerc, *Les hommes de la Commune*, Paris 1871, S. 138 ff.

525 V. P. Wolgin, *Jean-Jacques Pillot, communiste utopique*; in: *La Pensée*, Jg. 1959, H. 84, S. 53.

526 *La Tribune du peuple. Recueil philosophique et historique*, Paris 1839.

527 Benoît Malon, a. a. O., S. 155.

528 Sebastian Seiler a. a. O., S. 24 f.; ders., *Der Schriftsteller Wilhelm Weitling . . .*, S. 7 f.; vgl. auch Lorenz v. Stein, a. a. O., S. 396.

529 Étienne Cabet, *Ma ligne droite . . .*, S. 43.

530 Zit. im Prozeßbericht des *Humanitaire*, Nr. 1, Juli 1841, S. 7. – *François Ravaillac* (geb. um 1578) ermordete am 14. Mai 1610 König Heinrich IV., vermutlich als Werkzeug der Jesuiten.

531 Victor Bouton, a. a. O., S. 152.
532 Jean-Jacques Pillot, *Histoire des égaux ou moyens d'établir l'égalité parmi les hommes*, Bd. 1, Nr. 1, Paris 1840.
533 Jean-Jacques Pillot, *La communautè n'est plus une utopie! Consequences du procès des communistes*, Paris 1841.
534 Samuel Bernstein, *Le néo-babouvisme . . .*, a. a. O., S. 262.
535 *La Tribune du peuple*, S. 65 ff.
536 Vgl. auch Jean-Jacques Pillot, *Histoire des égaux*, S. 10 ff.
537 V. P. Wolgin, *Jean-Jacques Pillot, communiste utopique*, a. a. O., S. 46.
538 Jean-Jacques Pillot, *Histoire des égaux*, S. 23 f.
539 Karl Marx, Friedrich Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, MEW, Bd. 4, S. 463 ff.
540 Ebd., S. 471.
541 Ebd., S. 473.
542 Victor Bouton, a. a. O., S. 152.
543 Lucien de la Hodde, a. a. O., S. 234; Georges Bourgin, *Le communiste Dézamy*; in: *Festschrift für Carl Grünberg*, Leipzig 1932, S. 72.
544 Arnold Ruge, *Zwei Jahre in Paris*, Bd. 1, S. 77 f.
545 Vgl. hierzu die Einschätzung von Lecourtois bei Benoît Malon, a. a. O., S. 158.
546 Victor Bouton, a. a. O., S. 152 f.
547 Arnold Ruge, a. a. O., S. 78.
548 W. S. Aleksejew-Popow, *Biografitscheskij ozerk*; in: Théodore Dézamy, *Kodeks obstschnosti*, Moskau 1956, S. 499.
549 Victor Bouton, a. a. O., S. 152.
550 Théodore Dézamy, *Question proposé par l'Académie des Sciences morales et politiques. Les nations avancent plus en connaissance en lumières qu'en morale pratique. Rechercher la cause de cette différence dans leurs progrès et indiquer le remède*, Paris 1839.
551 Vgl. Étienne Cabet, *Utile et franche explication avec les communistes lyonnais sur des questions pratiques*, Paris 1842, S. 11.
552 *Voyage en Eden* [Reise ins Paradies].
553 Étienne Cabet, *Propagande communiste ou questions à discuter et à soutenir ou à écarter*, Paris 1842; vgl. auch *Le Populaire*, 8. Mai 1842; ferner Étienne Cabet, *Toute la vérité au peuple ou réfutation d'un pamphlet calomnia-*

teur, Paris 1842, die Antwort auf die folgende Schrift Dézamys.

554 Théodore Dézamy, *Calomnies et politique de M. Cabet. Réfutation par des faits et par sa biographie*, Paris 1842, S. 22 ff.

555 Im einzelnen siehe die Bibliographie im Textteil.

556 Dézamy nennt folgende Titel (*Calomnies* ..., S. 10 f.): 1. Examen critique du livre de Cherbulliez: *Richesse et Pauvreté* et de la doctrine des *Solidairunis*; 2. Examen d'un livre de Barthel sur *la Communauté* ...; 3. Examen des *doctrines sociales et religieuses*, par Depoter; 4. Examen du *perfectibilisme*, par Victor-Antoine; 5. Examen du *Code de l'Humanité*, par l'abbé Châtel; 6. *Griefs du parti démocratique* contre le *National*; 7. *Origine du communisme moderne*; 8. *Procès dit des Humanitaires*; 9. *Réfutation de l'Atelier.*

557 So die angekündigte Zeitschrift *La Liberté*, die in der Streitschrift gegen den Jesuitismus erwähnte und bereits im Prospekt angekündigte vierbändige *Histoire physiologique de la Révolution française*, ferner die beiden zusammen angekündigten Schriften *De la liberté commerciale et de sa puissance organisatrice* und *Le catholicisme, le protestantisme, le rationalisme et leurs conséquences sociales et politiques.*

558 Sebastian Seiler, *Das Eigentum in Gefahr*, S. 23; vgl. ferner V. P. Wolgin, *Utopitschеskij kommunism Dézamy*, Einleitung zu: Théodore Dézamy, *Kodeks obstschnosti*, S. 5 ff.; Alfred Kahane, *Théodore Dézamy*, S. 15 f.

559 Vgl. Victor Bouton, a. a. O., S. 156; V. P. Wolgin, *Franzusskij utopitscheskij kommunism*, S. 281.

560 Théodore Dézamy, *Calomnies et politique de M. Cabet*, S. 14.

561 *Les Droits de l'homme*, 2., 4. und 9. März 1848; vgl. Samuel Bernstein, *Le néo-babouvisme* ..., a. a. O., S. 264.

562 Victor Bouton, a. a. O., S. 153.

563 Benoît Malon, a. a. O., S. 155.

564 Théodore Dézamy, *Calomnies et politique de M. Cabet*, S. 4.

565 Ders., *Code de la communauté*, Paris 1842.

566 Étienne Cabet, *Toute la vérité au peuple*, S. 67; Victor Bouton, a. a. O., S. 152; vgl. ferner Max (Emil Ottokar

Weller), *Neue Stimmen* . . ., S. 27 ff.; ders., *Die französischen Volksbücher* . . ., S. 42 f.

567 Zusammengestellt in der russischen Ausgabe, a. a. O., S. 485–489.

568 Das Manuskript dieser Übersetzung liegt im Internationalen Institut für Sozialgeschichte, Amsterdam; vgl. Wolfgang Mönke, *Neue Quellen zur Heß-Forschung*, Berlin 1964, S. 84.

569 Théodore Dézamy, *Code de la communauté*, S. 229 f.

570 Ders., *M. Lamennais réfuté par lui-même*, S. 72.

571 Ders., *Code de la communauté*, S. 14. Diese Stelle hat Marx, der sich seit Herbst 1842 mit Dézamy beschäftigt, angekreuzt.

572 Ebd., S. 21 ff.

573 Ders., *Le jésuitisme vaincu* . . ., S. 182.

574 Ders., *Code de la communauté*, S. 102, 68 ff.

575 Ebd., S. 205 ff.

576 Ebd., S. 139 ff.

577 Ebd., S. 124 ff., 132 ff.

578 Ebd., S. 235 ff., 248 ff.

579 Ebd., S. 156 ff.

580 *Almanach de la communauté 1843, par divers écrivains communistes*, hrsg. von Théodore Dézamy, Paris; erschien auch unter dem Titel *Almanach de l'organisation sociale* 1843. Vgl. Sebastian Seiler, *Das Eigentum in Gefahr*, S. 23 f.; Max (Emil Ottokar Weller), a. a. O., S. 27 ff.; Karl Grün, a. a. O., S. 384–400; Arnold Ruge, a. a. O., S. 77–93.

581 *Dezamy's Organisations-Entwurf*, Leipzig 1848.

582 Georges Bourgin, a. a. O., S. 67–74.

583 Théodore Dézamy, *Code de la communauté*, S. 247.

584 Ebd., S. 1 (Motto), 248.

585 Ders., *Le jésuitisme vaincu* . . ., S. 173.

586 *Almanach de la communauté 1843*, S. 79.

587 Karl Marx, Friedrich Engels, *Rezensionen aus der „Neuen Rheinischen Zeitung. Politisch-ökonomische Revue"*, MEW, Bd. 7, S. 275.

588 Théodore Dézamy, *Code de la communauté*, S. 290.

589 Ebd., S. 282 ff.

590 Ders., *Le jésuitisme vaincu* . . ., S. 175.

591 Ders., *Histoire physiologique de la Révolution française. Prospectus*; vgl. ders., *Le jésuitisme vaincu . . .*, S. 132.

592 *Société de colonisation intérieure et extérieure* [Gesellschaft für innere und auswärtige Kolonisierung]; Anhang zu: Théodore Dézamy, *Le jésuitisme vaincu . . .*, S. 133, 145 ff.

593 Ders., *Organisation de la liberté et du bien-être universel*, Paris 1846.

594 Ebd., S. XI, VI.

595 Victor Bouton, a. a. O., S. 153.

596 V. P. Wolgin, *Utopitscheskij kommunism Dézamy*, a. a. O., S. 62f.

597 Maurice Dommanget, *Les idées politiques et sociales d'Auguste Blanqui*, Paris 1957, S. 1 ff.

598 Suzanne Wassermann, *Les clubs de Barbès et de Blanqui en 1848*, Paris 1913, S. 1.

599 Vgl. Alphonse de Lamartine, *Geschichte der Revolution vom Jahre 1848*, Stuttgart 1850, S. 190.

600 Marx an Watteau vom 10. November 1961, MEW, Bd. 30, S. 617.

601 Maurice Dommanget, *Le socialisme réaliste de Blanqui en* 1848; in: *Maintenant*, Jg. 1948, Nr. 9/10, S. 17.

602 Alexander Herzen, *Briefe aus Frankreich und Italien. Von diesem Ufer*; zit. bei S. B. Kan, *Istorija sozialistitscheskich idej*, S. 242.

603 Alfred Delvau, *Histoire de la révolution de février*, Bd. 1, Paris 1850, S. 318 f.

604 Friedrich Engels, a. a. O., S. 530.

605 Alexander Herzen, a. a. O., S. 242.

606 Zit. bei V. P. Wolgin, Einleitung zu: Auguste Blanqui, *Textes choisis*, Paris 1955, S. 24.

607 Vgl. Heinrich Heine, *Lutetia*, a. a. O., S. 329.

608 Maurice Dommanget, *Une drame politique en 1848*, Paris 1948; ders., *Blanqui et le document Tascherau*; in: *Revue d'histoire économique et sociale*, Paris 1953, S. 50–70.

609 Marcel Willard, *Le défense accuse*, Paris 1955, S. 50.

610 Vgl. Georges Weill, a. a. O., S. 224 f.

611 Marcel Willard, a. a. O., S. 52.

612 Ebd., S. 53.

613 Prosper Lissagaray, *Geschichte der Kommune von 1871*, Berlin 1956, S. 38.

614 Marcel Willard, a. a. O., S. 55.
615 Karl Marx, *Der Bürgerkrieg in Frankreich*, MEW, Bd. 17, S. 359.
616 Marcel Willard, a. a. O., S. 53.
617 *L'Infermé*, „der Eingekerkerte", überschrieb Blanquis Biograph Gustave Geffroy sein Werk.
618 Zit. bei Jean Bruhat, *A propos de Blanqui*; in: *Cahiers internationaux. Revue du monde du travail*, Jg. 1952, Nr. 39, S. 58.
619 Karl Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, MEW, Bd. 8, S. 121.
620 Eine verfehlte Revolution – so der Titel der Studie über den 12. Mai 1839 von Alexandre Zévaès, *Une révolution manquée (L'insurrection du 12 mai 1839)*, Paris 1933.
621 Friedrich Engels, *Vorwort zur ersten deutschen Ausgabe von Karl Marx' Schrift „Das Elend der Philosophie"*, MEW, Bd. 21, S. 178.
622 Auguste Blanqui, *Critique sociale*, Paris 1885, Bd. 2, S. 116.
623 Auguste Blanqui, *Brief an Maillard*; Textes choisis, Paris 1955, S. 129, 139.
624 Ebd., S. 134.
625 Saul M. Krasnyj, *Ewoljuzija sozialno-polititscheskich wossrenij Blanqui*; in: *Istorik marksist*, Moskau, Jg. 1930, H. 20, S. 68–85.
626 I. Tchernoff, a. a. O., S. 260 ff., 342 ff.
627 Jean Bruhat, a. a. O., S. 59.
628 MEW, Bd. 7, S. 553. Vgl. R. Rjasanow, *Zur Frage des Verhältnisses von Marx zu Blanqui*; in: *Unter dem Banner des Marxismus*, 2. Jg. 1928, S. 140–149.
629 Auguste Blanqui, *Instruktionen für den Aufstand. Aufsätze, Reden, Aufrufe*, Frankfurt a. M., 1968, S. 178.
630 Paul Louis, *Geschichte des Sozialismus in Frankreich*, Stuttgart 1908, S. 53 f.
631 Karl Marx, *Die Klassenkämpfe in Frankreich*, MEW, Bd. 7, S. 89 f.

Allgemeine Bibliographie (Auswahl)

Zur Geschichte Frankreichs

Weltgeschichte in zehn Bänden, hrsg. von der Akademie der Wissenschaften der UdSSR, Bd. 6, Berlin 1969.

A. W. Anikin, *Ökonomen aus drei Jahrhunderten*, Berlin 1974.

Maurice Bouvier-Ajam, Gilbert Mury, *Les classes sociales en France*, Paris 1963.

Heinz Köller, Bernhard Töpfer, *Frankreich. Ein historischer Abriß*, Berlin 1969, Bd. 2.

Peter Kropotkin, *Die französische Revolution 1789–1793*, Weimar 1948.

Jürgen Kuczynski, *Die Geschichte der Lage der Arbeiter in Frankreich von 1789 bis in die Gegenwart*, Berlin 1955.

E. Lavisse (Hrsg.), *Histoire de la France contemporaine depuis la Revolution jusqu'à la paix de 1919*, Paris 1920–1922, Bd. 1–5.

Auguste Lazar, *Schach dem König! Phantastische und nüchterne Bilder aus der Französischen Revolution*, Berlin 1964.

Walter Markov, Albert Soboul, *1789. Die große Revolution der Franzosen*, Berlin 1973.

Albert Mathiez, *La Révolution française*, 2. Auflage, Paris 1959; deutsch: *Die französische Revolution*, 2. Auflage, Hamburg 1950.

George Rudé, *The Crowd in the French Revolution*, 2. Auflage, Oxford 1959; deutsch: *Die Massen in der Französischen Revolution*, München/Wien 1961.

Henri Sée, *Französische Wirtschaftsgeschichte*, Jena 1930 bis 1936.

Ders., *La France économique et sociale au XVIIIe siècle*, 5. Auflage, Paris 1952.

Albert Soboul, *Précis d'histoire de la Révolution française*, Paris 1962; deutsch: *Die große französische Revolution. Ein Abriß ihrer Geschichte (1789–1799)*, Frankfurt a. M. 1973.

E. W. Tarle, *Rabotschij klass wo franzii w perwye wremena maschinnogo proiswodstwa (1815–1834)*, Moskau/Leningrad 1928.

Zur Geschichte der sozialistischen und kommunistischen Bewegung in Frankreich

Karl Marx, Friedrich Engels, *Die heilige Familie*, bes. Kap. VI, Abschn. 2 c, d, e, MEW, Bd. 2.

Dies., *Die deutsche Ideologie*, II. Bd., MEW, Bd. 3.

Dies., *Manifest der Kommunistischen Partei*, Kap. III, MEW, Bd. 4.

Dies., *Rezensionen aus der „Neuen Rheinischen Zeitung, Politisch-ökonomische Revue", 4. Heft, April 1850*, MEW, Bd. 7.

Karl Marx, *Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850*, bes. Kap. III, MEW, Bd. 7.

Ders., *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, bes. Kap. I–III, MEW, Bd. 8.

Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, bes. Erster Abschnitt, Kap. X, MEW, Bd. 20.

Ders., *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, MEW, Bd. 19.

W. I. Lenin, *Zwei Utopien*, Werke, Bd. 18.

Ders., *Drei Quellen und drei Bestandteile des Marxismus*, Werke, Bd. 19.

Max Beer, *Allgemeine Geschichte des Sozialismus und der sozialen Kämpfe*, 4. Die Zeit von 1750–1860, Berlin 1922.

Georges und Hubert Bourgin, *Le socialisme français de 1789 à 1848*, Paris 1912.

Hubert Bourgin, *Les systèmes socialistes*, Paris 1923.

Victor Bouton, *Profils révolutionnaires, par un crayon rouge*, Paris 1848/49.

Maurice Bouvier-Ajam, *Histoire du travail en France*, Bd. 2: *Depuis la Révolution*, Paris 1969.

Jean Bruhat, *Histoire du mouvement ouvrier français*, Bd. 1, Paris 1952.

G. D. H. Cole, *Socialist Thought*, Bd. 1: *The Forerunners 1789 bis 1850*, London 1955.

Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier français, Teil I: 1789–1864, Paris 1964–1966.

Roger Garaudy, *Les sources françaises du socialisme scientifique*, Paris 1948; deutsch: *Die französischen Quellen des wissenschaftlichen Sozialismus*, Berlin 1954.

Karl Grün, *Die sociale Bewegung in Frankreich und Belgien. Briefe und Studien*, Darmstadt 1845.

Jean Jaurès (Hrsg.), *Histoire socialiste 1789–1900*, 2. Auflage, Paris 1970.
A. R. Johannisjan, *Kommunistitscheskie idei w gody welikoj franzusskoy revoljuzii*, Moskau 1966.
S. B. Kan, *Istorija sozialistitscheskich ideij*, Moskau 1967.
Paul Louis, *Histoire du socialisme français*, Paris 1901; deutsch: *Geschichte des Sozialismus in Frankreich*, Stuttgart 1908.
Benoît Malon, *Histoire du socialisme depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours*, Paris 1880–1885.
Eugène de Mirecourt, *Les Contemporains*, Paris 1853.
Georges Morange, *Les idées communistes dans les sociétés secrètes et dans la presse sous la monarchie de juillet*, Paris 1905.
G. W. Plechanow, *Utopitscheskij sozialism XIX weka*, Moskau 1958.
Thilo Ramm, *Die großen Sozialisten als Rechts- und Staatsphilosophen*, Bd. I, Stuttgart 1955.
Louis Reybaud, *Études sur les réformateurs ou socialistes modernes*, Paris 1841–1843, 7. Auflage, 1864.
Georges Sencier, *Le Babouvisme après Babeuf*, Paris 1912.
Sowjetskaja istoritscheskaja enziklopedija, Moskau.
Joseph Stammhammer, *Bibliographie des Socialismus und Communismus*, Jena 1898–1909.
Carl Stegmann, Carl Hugo, *Handbuch des Sozialismus*, Zürich 1895/96.
Lorenz v. Stein, *Die Geschichte der socialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage*, Leipzig 1850, 2. Auflage: München 1921.
Iouda Tchernoff, *Le Parti républicain sous la monarchie de juillet*, Paris 1901.
Georges Weill, *Histoire du parti républicain en France de 1814 à 1870*, Paris 1900; russisch: Moskau 1953.
Claude Willard, *Socialisme et communisme français*, Paris 1967.
V. P. Wolgin, *Franzusskij utopitscheskij kommunism*, Moskau 1960.
Ders., *Raswitie obschtschestwennoj mysli wo Franzii w XVIII weke*, Moskau 1958; deutsch: *Die Gesellschaftstheorie der französischen Aufklärung*, Berlin 1965.

Inhalt

Reclams Universal-Bibliothek Band 645
1. Auflage
Reihenentwurf: Irmgard Horlbeck-Kappler
Gesetzt aus Garamond-Antiqua
Printed in the German Democratic Republic 1975
Lizenz Nr. 363. 340/9/75
LSV 0246 – Vbg. 25,9
Gesamtherstellung: Offizin Andersen Nexö,
Graphischer Großbetrieb, Leipzig III/18/38-3
Bestellnummer: 660 705 1
EVP: Bd. I u. II zus. 9,– Mark

WALTRAUD SEIDEL-HÖPPNER (geb. 1928) und JOACHIM HÖPPNER (geb. 1921) stellen hier in historischem Abriß und Quellenauswahl Wortführer des vormarxschen Egalitarismus, Sozialismus und Kommunismus in Frankreich vor. In diesen Theorien verdichten sich die Widersprüche der kapitalistischen Welt. Direkt oder mittelbar widerspiegeln sie Streben und geschichtliche Erfahrung der Massen, intonieren das Leitmotiv für den Kampf um eine von Fron und Knechtschaft freie Welt. Dreimal – 1789 bis 1794, 1830 und 1848 – griff das arbeitende Volk machtvoll in das historische Geschehen ein, allemal Utopisches begehrend und das geschichtlich Mögliche entbindend. Was bleibend an ihrer Kritik kapitalistischer Wirklichkeit, liberaler Illusion und Lobhudelei, und was gültig in ihrer Vorstellung von einer besseren Welt, lebt im wissenschaftlichen Kommunismus und im Kampf der kommunistischen Weltbewegung unserer Tage fort.

GESCHICHTE UND KULTUR
Sozialtheorien

Bd. I u. II zus. 9,– M